А. Богдановъ.

Ц 449/29

ПАДЕНІЕ ВЕЛИКАГО ФЕТИШИЗМА.

(Современный кризисъ идеологіи).

ВѢРА И НАУКА

(о книгѣ В. Ильина „Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ“).

Изданіе С. Дороватовскаго и А. Чарушникова.

МОСКВА.
Типо-литографія В. Рихтеръ, Москва, Тверская, Мамоновскій пер., с. д.
1910.

Изданія С. Дороватовскаго и А. Чарушникова.

Р. Авенаріусъ. Критика чистаго опыта въ популярн. изложеніи. Луначар скаго. Новая теорія позитивн. идеализма. (Holzapfel Panideal). Кр тическое изложеніе А. Луначарскаго; цѣна 80 к.

В. Базаровъ. Трудъ производительный и трудъ, образующій цѣнност цѣна 40 к.

А. Барановъ. Въ защиту несчастныхъ женщинъ (приложеніе: уставъ Каза скаго О-ва защиты несчастныхъ женщинъ); цѣна 40 к.

Т. Барвенкова. Раздолье (повѣсть). На мели. По способу Коха (Разсказы цѣна 80 к.

Н. Блиновъ. Жизнь Робинзона. (Въ чемъ счастье?) Изд. 3-е. Съ 102 рис цѣна 70 к., въ коленкор. папкѣ 1 руб.

А. Богдановъ. Краткій курсъ экономич. науки. Изданіе 9-е, вновь исправ ленное; цѣна 60 к.

А. Богдановъ. Эмпиріомонизмъ. Статьи по философіи. Кн. I, изд. 3-е; цѣна 30 к

Его же. Эмпиріомонизмъ. Статьи по философіи. Кн. II, изд. 2-е; цѣна 70 к

Его же. Эмпиріомонизмъ. Книга III; цѣна 75 к.

Его же. Новый міръ. Статьи 1904—1905 г.; цѣна 40 к.

Его же. Изъ психологіи общества; цѣна 80 к.

Его же. Что такое либералы; цѣна 4 коп.

Е. Булгакова. Изъ жизни средневѣкового ремесленника (съ 23 рис.) 50

А. Б-итъ. Месть крестьянина. Историческій романъ изъ временъ Л XIV; цѣна 25 к.

А. Быкова. Разсказы изъ исторіи Ирландіи съ XII вѣка до нашихъ дн (Портреты: Парнелля и О'Коннеля) изд. 2-е; цѣна 80 к.

А. Быкова. Разсказы изъ исторіи Франціи XVII—XVIII в. (Эпоха Бур новъ); цѣна 1 р.

Бѣлорусовъ. Въ старомъ домѣ. Разсказы. Воспомин. Размышленія; ц. 1

Л. Василевскій. Современная Галиція (съ картой); цѣна 80 к.

Ч. Вѣтринскій. Среди латышей. Очерки (съ 12 рис.); цѣна 25 к.

Его же. Божьи дѣти. (Сборникъ); цѣна 7 к.

Викторъ Гюго. Маленькій Наполеонъ. Перев. съ французскаго; цѣна 50

Е. Джунковская. Средняя школа новаго т[illegible] въ западно-европейскихъ г сударствахъ. Съ 12 рис.; цѣна 7[illegible]

Н. Дьяконовъ. Возникновеніе партійно[illegible] Германской соціал мократіи; цѣна 25 к.

Д. Н. Жбанковъ. О врачахъ; цѣна 75 к.

Г. Жеффруа. Л. Бланки. Его жизнь и революціон. [illegible] Съ п ретами и рисунками; цѣна 1 р.

В. Канель. Судорабочіе и судовладѣльцы; цѣна 30 к.

Н. Катаевъ. Сельскій кредитъ и крестьянское хозяйство въ Росс

Его же. Къ вопросу о теоріи соціальнаго развитія; цѣна 80 к.

А. А. Кирпищикова. Повѣсти и разсказы. (Изъ жизни въ пріуральскихъ водахъ); цѣна 70 к.

Л. Козловскій. Новыя вѣянія въ соціализмѣ предъ судомъ русской критики; цѣна 50 к.

Бф
А. Богдановъ.
И 449/29
801-96
3950-1

ПАДЕНІЕ ВЕЛИКАГО ФЕТИШИЗМА.

(Современный кризисъ идеологіи).

ВѢРА И НАУКА

(о книгѣ В. Ильина „Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ").

Изданіе С. Дороватовскаго и А. Чарушникова.

МОСКВА.
Типографія В. Рихтеръ, Москва, Тверская, Мамоновскій пер., с. д.
1910.

Государственная
ордена Ленина
БИБЛИОТЕКА СССР
им. В. И. ЛЕНИНА
92944-46

Паденіе великаго фетишизма.

(Современный кризисъ идеологіи).

Среди грандіозныхъ техническихъ и научныхъ переворотовъ, среди жестокой соціальной борьбы, неуклонно ведущей человѣчество къ завершенію «пролога его исторіи», происходитъ, незамѣтно для большинства нашихъ современниковъ, тотъ глубочайшій и самый общій кризисъ идеологіи, которому нѣтъ подобнаго въ прошломъ. Это — не простая смѣна старыхъ идеологическихъ формъ новыми, какая наблюдалась въ прежнихъ кризисахъ. Нѣтъ, это — преобразованіе *сущности* идеологіи, всего ея жизненнаго строенія, законовъ ея организаціи. Идеологія — не того или иного класса спеціально, а идеологія вообще, въ ея самыхъ разнообразныхъ и противоположныхъ проявленіяхъ, — становится *не тѣмъ, чѣмъ она была раньше*; и *эта* революція, можетъ быть, наиболѣе поразительная изъ всѣхъ, подготовляющихъ новую фазу жизни человѣчества. Для очень и очень многихъ, для цѣлыхъ группъ и классовъ, для *большинства* нынѣшняго человѣчества переживаемый кризисъ въ своемъ завершеніи равносиленъ полной гибели всякой идеологіи...

Чтобы понять его истинные размѣры, его разрушительную и освобождающую силу, — необходимо сколько-нибудь ясно представить себѣ общій ходъ идеологической жизни человѣчества, отъ ея зарожденія до нашихъ дней. Я и начну съ самаго начала — съ возникновенія простѣйшихъ элементовъ идеологіи. Этими элементами являются — слово и мысль.

ГЛАВА I.

Происхожденіе идеологіи.

I.

Прежде всего надо разсмотрѣть соотношеніе обоихъ элементовъ идеологіи. Въ современной наукѣ оно выяснено вполнѣ достаточно для нашей цѣли. Оно можетъ быть точно выражено формулой, которую далъ знаменитый англійскій филологъ, Максъ Мюллеръ:

Мышленіе есть рѣчь минусъ звукъ.

То есть, изъ этихъ двухъ явленій *рѣчь есть первичное, мышленіе — производное*. Оно — та же рѣчь, только ослабленная, сокращенная въ своихъ проявленіяхъ. — Разумѣется, «рѣчь» здѣсь берется въ полномъ, конкретномъ значеніи слова, какъ цѣлостный жизненный процессъ, со всѣмъ своимъ содержаніемъ. Голое сочетаніе членораздѣльныхъ звуковъ, не имѣющее смысла или взятое независимо отъ смысла, вовсе не есть рѣчь; «звукъ пустой» — вовсе не слово. Символъ является символомъ лишь постольку, поскольку онъ нѣчто выражаетъ. Это одинаково относится и къ словамъ, и къ понятіямъ.

Въ обычномъ употребленіи словъ идеологическій фактъ «мышленіе» часто смѣшивается съ психологическимъ «представленіе». Даже въ наукѣ примѣняется неточный и двусмысленный терминъ «образное мышленіе». Каждое животное, каждый безсловесный младенецъ такъ или иначе комбинируетъ свои представленія и дѣйствуетъ въ зависимости отъ получающихся комбинацій; но пока имѣется только это, никакого мышленія еще нѣтъ, нѣтъ *идеологіи*, а есть только *психика*. Человѣкъ мыслитъ *понятіями*, и закономѣрность этого процесса иная, несравненно болѣе строгая и стройная, чѣмъ закономѣрность соединенія смѣняющихся и расплывающихся образовъ представленія. Только понятія и мысли и ихъ логическая связь принадлежатъ къ области идеологіи, которая всегда *соціальна*; а бесчисленные образы непосредственныхъ переживаній не передаваемы человѣкомъ другимъ людямъ, не оформленныхъ въ видѣ понят. относятся лишь къ *индивидуальному* сознанію. Смѣшеніе тѣхъ и другихъ должно быть устранено до начала всякаго изслѣдованія и ологіи.

Понятіе невозможно безъ слова, которое его выражаетъ. Слово есть тотъ устойчивый центръ, около котораго группируется все содержаніе понятія; а оно никогда не сводится къ отдѣльному, конкретному представленію или воспріятію, но всегда охватываетъ собою цѣлые ряды такихъ конкретныхъ фактовъ сознанія и ихъ взаимную связь; въ измѣнчивой, текучей средѣ психическихъ ассоціацій все это содержаніе неизбѣжно расплывалось бы очень быстро, если бы для него не существовало прочнаго организующаго центра, именно слова. Говоритъ ли человѣкъ или думаетъ, характеръ его переживаній по существу одинъ и тотъ же: сложные, развертывающіеся ряды представленій группируются и смѣняются, связываясь при посредствѣ словъ, — только въ одномъ случаѣ произносимыхъ вслухъ, а въ другомъ случаѣ недоступныхъ внѣшнему воспріятію. Физіологія рѣчи при этомъ испытываетъ лишь количественныя измѣненія.

Физіологически, слово представляетъ изъ себя прочную, устойчивую систему двигательныхъ реакцій, главный центръ которыхъ лежитъ въ опредѣленномъ мѣстѣ коры головного мозга (третья лѣвая лобная извилина), а соотвѣтственные мускулы — вокругъ полостей гортани, рта, глотки. Когда слово произносятъ, тогда сокращенія этихъ мускуловъ въ связи съ процессами дыханія порождаютъ опредѣленные членораздѣльные звуки, доступные воспріятію другихъ людей. Когда только «мыслится понятіе», выражаемое даннымъ словомъ, тогда потокъ иннерваціи, идущей отъ центровъ мозга къ тѣмъ же мускуламъ, гораздо слабѣе, такъ что его энергія частью совсѣмъ теряется въ проводящихъ путяхъ, и не вызываетъ дѣйствительнаго сокращенія мускуловъ, частью же доходитъ до нихъ въ недостаточномъ количествѣ, и вызываетъ сокращеніе настолько слабое, что соотвѣтственныхъ звуковъ не получается. Существуютъ всѣ переходныя ступени между соціально воспринимаемой рѣчью и «глубоко, въ тайникахъ души» протекающей мыслью человѣка. Очень часто, у сильно задумавшагося человѣка напряженный процессъ размышленія невольно и почти безсознательно вырывается въ видѣ словъ: человѣкъ по обычному выраженію «думаетъ вслухъ». Но и тогда, когда этого не происходитъ, хорошій наблюдатель легко улавливаетъ у другого лица, поглощеннаго мыслью, легкія движенія губъ, соотвѣтствующія тѣмъ, какія бываютъ при актѣ рѣчи; а у самого себя, при аналогичныхъ условіяхъ, легко замѣтить, кромѣ того, нѣкоторыя движенія языка, подходящія къ отдѣльнымъ звукамъ «мысля-

щихся» словъ—понятій. Всѣмъ этимъ иллюстрируется тотъ фактъ, что по существу *активность мышленья и активность рѣчи—одна и та же*, въ первомъ случаѣ только выступающая въ сокращенномъ и уменьшенномъ видѣ, во второмъ случаѣ—въ своемъ полномъ, органически завершенномъ видѣ [1]).

Смутное пониманіе этого факта набюдается уже въ древней философіи, которой оно подсказывалось самимъ греческимъ языкомъ, обозначающимъ «рѣчь» и «мышленіе» однимъ и тѣмъ же словомъ—«λογος». Напр., для Платона мышленіе есть «разговоръ, который душа ведетъ съ самой собою по поводу различныхъ предметовъ ея созерцанія». Но рѣшительное и ясное установленіе коренной идеологической связи принадлежитъ XVIII—XIX вѣку, эпохѣ зарожденія и развитія сравнительной филологіи. Гердеръ и особенно Вильгельмъ Гумбольдтъ изслѣдовали эту связь и дали замѣчательныя по своей опредѣленности и глубинѣ ея формулировки.

Гердеръ характеризовалъ ее, какъ *тожество*. Указывая, напр., на обычную особенность восточныхъ языковъ, что понятіе «познавать» выражается посредствомъ словъ, означающихъ «давать имена», онъ замѣчаетъ: это вполнѣ естественно, «ибо въ глубинѣ души оба эти акта составляютъ одно». Гаманнъ красиво формулировалъ *первичность* рѣчи, называя ее «deipara» (богородицей) человѣческаго разума.

---

[1]) Къ сожалѣнію, въ литературѣ русскихъ марксистовъ непониманіе разницы между идеологіей и психологіей, между соціальнымъ по самому существу своему мышленіемъ и индивидуальнымъ сознаніемъ еще очень распространенно. Въ произведеніяхъ философской школы Бельтова-Ортодокса эти два понятія почти систематически отожествляются, „познаніе“ и „сознаніе“ то и дѣло замѣщаютъ другъ друга какъ точные синонимы (даже при цитированьи другихъ авторовъ, различающихъ эти понятія).

Смѣшеніе это какъ нельзя болѣе характерно вообще для новѣйшихъ *индивидуалистическихъ* школъ въ философіи, къ числу которыхъ принадлежитъ и школа Бельтова. Еще Спиноза строго отличалъ „идеи“, модусы мышленія, отъ ощущеній и представленій, которыя онъ относилъ къ фактамъ изъ области „протяженія“. Но уже, напр., Бёркли употребляетъ терминъ „идеи“ для обозначенія элементовъ непосредственнаго опыта безразлично, а самый опытъ понимаетъ, какъ чисто индивидуальный. Послѣдующіе индивидуалисты, особенно „критическая“ школа, въ своихъ схоластическихъ анализахъ и умозрѣніяхъ, естественно, не отличали и не отдѣляли соціальнаго момента „мышленія“ отъ индивидуально-психическихъ моментовъ: индивидуалистъ и соціальное въ своей душѣ воспринимаетъ и понимаетъ, какъ чисто индивидуальное.

В. фонъ-Гумбольдтъ съ особенной полнотой и силой, хотя въ нѣсколько тяжеловѣсной философской формѣ выяснилъ ту *соціальность* мышленія, которая опирается на его происхожденіе изъ рѣчи. Его выводъ таковъ: «человѣкъ понимаетъ себя только тогда, когда онъ на опытѣ убѣдился въ понятности своихъ словъ другимъ людямъ»; и слѣдовательно, вообще рѣчь есть «образующій органъ человѣческой мысли».

Самые крупные изъ послѣдующихъ представителей сравнительной филологіи — Гейгеръ, Максъ Мюллеръ, Нуарэ дали огромную научную обосновку той же идеѣ; а параллельно съ этимъ физіологическая психологія, опираясь на патологію нервныхъ центровъ, приходила къ ней же на своемъ спеціальномъ пути [1]).

II.

Вопросъ о происхожденіи первичныхъ элементовъ идеологіи, словъ—понятій, былъ геніально разрѣшенъ нѣмецкимъ филологомъ, Людвигомъ Нуарэ. Это рѣшеніе такъ естественно и цѣлостно входитъ въ систему нашего міровоззрѣнія, что съ перваго взгляда можетъ показаться совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ къ нему могъ прійти мыслитель совершенно иного, даже противоположнаго философскаго направленія — сторонникъ Канта—Шопенгауэра. Тутъ передъ нами одинъ изъ тѣхъ случаевъ, когда истинный ученый, подчиняясь логикѣ объективныхъ фактовъ, достигаетъ научной истины независимо отъ своихъ общихъ предпосылокъ или даже вопреки имъ. Такъ сила общественнаго развитія часто заставляетъ личность служить тѣмъ цѣлямъ, которыхъ она не сознаетъ, тѣмъ тенденціямъ, которыя она считаетъ себѣ чуждыми...

Я давно уже и не разъ печатно указывалъ на огромное значеніе теоріи Нуарэ для соціальной философіи марксизма. Но до сихъ поръ, насколько можно судить, знакомство съ нею въ нашей идейной средѣ

---

[1]) Извѣстное положеніе Сѣченова—„мысль есть рефлексъ, прерванный на двухъ третяхъ“—не точно по своей терминологіи, такъ какъ „мысль“ означаетъ здѣсь у Сѣченова всякое представленіе и ощущеніе, вообще всякіе „внутренніе“ психическіе акты. Но и по отношенію къ „мысли“ въ точномъ значеніи слова формула, какъ очевидно изъ предыдущаго, вѣрна, если опредѣлить, *какіе* именно рефлексы здѣсь „прерываются на двухъ третяхъ“. Тогда получается: мысль есть актъ рѣчи, задержанный на двухъ третяхъ.—Послѣдняя, недостающая треть здѣсь—мускульное сокращеніе, сопровождаемое звукомъ рѣчи.

распространено весьма мало. Поэтому я теперь нѣсколько болѣе систематично изложу ея сущность, опираясь на классическую работу Нуарэ. — «Происхожденіе языка» («Ursprung der Sprache», Майнцъ, 1877) все еще не переведенную на русскій языкъ.

Какъ долженъ быть поставленъ самый вопросъ о возникновеніи рѣчи и мышленія? Эту постановку Нуарэ беретъ у своего учителя, Лазаря Гейгера. Она такова:

«Какимъ образомъ существо разумное и говорящее могло произойти изъ существа, не обладающаго ни рѣчью, ни разумомъ»?

Другими словами, начало человѣческаго мышленія (и, значитъ, языка) лежитъ тамъ,

«... гдѣ понятіе переходитъ въ нѣчто такое, что не есть понятіе, —ибо никогда никакая вещь не объясняется изъ одинаковой съ нею, но всегда изъ иной, которая аналогичнымъ образомъ нуждается въ объясненіи еще иною вещью, и такъ далѣе, безъ конца...»

Таково дѣйствительно научное и дѣйствительно революціонное пониманіе задачи. Мышленіе возникло изъ того, что не есть мышленіе, т.-е. изъ *бытія*; идеологія развилась изъ того, что не есть идеологія,—и марксисту легко понять изъ чего именно: изъ соціальнаго бытія, или *производства*... Таковъ и оказывается, въ концѣ концовъ, результатъ изслѣдованія буржуазнаго ученаго, Людвига Нуарэ; къ этому результату неуклонно ведетъ его логика научно-установленныхъ фактовъ. И невольно становится грустно, когда съ этимъ увѣреннымъ и послѣдовательнымъ отношеніемъ къ вопросу сравнить то половинчатое и робкое отношеніе, которое еще весьма обычно и въ нашей марксистской литературѣ [1]).

III.

Прежде всего, изслѣдователю требуется, очевидно, выяснить какого вообще рода то первичное бытіе, изъ котораго развилось мышленіе,

[1]) Я здѣсь имѣю въ виду особенно Плеханова и его школу, которые самымъ ограничительнымъ образомъ толкуютъ марксовскую формулу— „бытіе опредѣляетъ собою мышленіе“: *только* „опредѣляетъ“, но отнюдь не „производитъ“—такова ихъ позиція. Плехановъ даже спеціально ведетъ въ литературѣ войну противъ сторонниковъ происхожденія мышленія изъ бытія, идеологіи изъ производства; склонность къ этой точкѣ зрѣнія составляетъ, для него, огромный грѣхъ, напр., І. Дицгена, ересь сближающую Дицгена съ „г-номъ Богдановымъ“ (см. его ст. о Дицгенѣ въ „Сов. Мірѣ“, 1907,8).

воплощенное въ рѣчи. Если намъ исторически неизвѣстно самое начало языка людей, то во всякомъ случаѣ надо искать отвѣта въ его *древнѣйшихъ формахъ*, которыя стоятъ ближе къ этому началу. Какія слова—понятія возникли всего раньше? Что ими обозначалось? На этотъ вопросъ для Нуарэ имѣлся опредѣленный отвѣтъ, выработанный сравнительной филологіей.

«Индійскіе грамматики,—писалъ Гейгеръ,—уже больше двухъ тысячъ лѣтъ тому назадъ выводили всѣ слова своего языка изъ *глагольныхъ* корней; эти корни въ ихъ совокупности они признавали за тѣ первичныя обозначенія, которыя должны были лежать въ основѣ всѣхъ языковъ даннаго семейства. Благодаря этому, и среди европейскихъ изслѣдователей быстро проложило себѣ дорогу убѣжденіе, что все огромное богатство словъ языка произошло изъ гораздо меньшаго числа элементовъ—корней, и что эти корни по существу заключаютъ въ себѣ только *глагольныя* понятія»...

Обозначенія *предметовъ* возникли, слѣдовательно, изъ обозначенія *дѣйствій*. Такъ санскритское слово «trina»—трава—происходитъ отъ корня *tar*, означающаго «проникать», bhratar—братъ—отъ корня *ber*, выражающаго «нести»; конь «açva» оказывается тамъ же производнымъ отъ корня èç—достигать, нагонять и т. д.

Все новое, всякая не существовавшая ранѣе форма вызывается къ жизни только какимъ нибудь движеніемъ, измѣненіемъ, дѣйствіемъ; и потому основными, первичными формами приходится считать тѣ, которыя наиболѣе тѣсно и непосредственно связаны съ движеніемъ, съ жизненной активностью. Изъ всѣхъ формъ рѣчи таковы именно глагольныя. Недаромъ у китайскихъ грамматиковъ существительныя носятъ названіе «мертвыхъ словъ», глаголы—«живыхъ словъ.»—Все это ведетъ къ тому же, окончательно упрочившемуся въ наукѣ выводу, что первичныя слова—понятія, первичные «корни» идеологіи представляютъ выраженіе дѣйствій; онъ подтверждается и массою данныхъ относительно наиболѣе примитивныхъ, наиболѣе отсталыхъ въ своемъ развитіи изъ существующихъ языковъ и нарѣчій.

Въ первобытной рѣчи,—а значитъ и въ первобытномъ мышленіи, —содержаніе человѣческаго опыта выступаетъ какъ *міръ дѣйствій*. Энгельсъ называлъ это «первобытной діалектикой.» Но, разумѣется, въ такой «діалектикѣ» было бы ошибочно искать идею развитія: то была эпоха наибольшаго консерватизма жизни.

IV.

Эволюція, пережитая человѣческой рѣчью съ ея зарожденія до современной стадіи культуры, такъ громадна, что даже самому живому воображенію трудно ее себѣ представить. Языкъ высоко-культурнаго капиталистическаго общества, съ его сотнями тысячъ словъ, выраженій, оттѣнковъ, получился путемъ послѣдовательной дифференціаціи, усложненія, развѣтвленія ничтожнаго числа элементарныхъ корней. О томъ, чѣмъ были первобытные діалекты, намъ даютъ нѣкоторое понятіе языки наиболѣе отсталыхъ дикихъ племенъ центр. Африки и Южной Америки, сводящіеся къ двумъ—тремъ сотнямъ неизмѣняемыхъ словъ—корней. Благодаря медленному накопленію, въ ряду тысячелѣтій, минимальныхъ измѣненій звуковъ и оттѣнковъ въ словахъ—понятіяхъ, расхожденіе ихъ доходило до такой степени, что утрачивалось въ массѣ случаевъ всякое ощутительное сходство между вѣтвями, исходящими отъ одного начала, не только «внѣшнее» сходство звука, но и «внутреннее» сходство смысла. Сравнительное изученіе множества языковъ и нарѣчій въ ихъ историческомъ развитіи, установленіе на этой основѣ «фонетическихъ законовъ»—законовъ измѣненія и превращенія звуковъ рѣчи,—внимательный анализъ множественныхъ, соприкасающихся значеній различныхъ словъ въ родственныхъ языкахъ,—все это позволило филологамъ далеко въ глубину временъ прослѣдить точныя связи словъ—понятій, особенно для нашей, арійской группы языковъ. Результаты оказались поражающіе; генетическое единство было обнаружено тамъ, гдѣ раньше предположить его не могла бы самая несдержанная фантазія. Для иллюстраціи, я приведу одинъ—два примѣра изъ геніально-обоснованныхъ выводовъ «лингвистической археологіи» Гейгера.

Санскритскій корень *mard* съ его побочными корнями, возникшими изъ него путемъ исторической шлифовки его звуковъ—*mar* и *mal*, —означаетъ «растирать руками», «разбивать», «размельчать» и т. п. Въ латинскомъ этотъ же корень выступаетъ въ видѣ «mordeo»—кусать; въ нѣмецкомъ zer-*mal*men—тоже, что въ русскомъ раз*мал*ывать, дробить; сюда же относится нѣм. Mehl (мука), Mühle—мельница, Müller мельникъ, и т. д. Русское «*мел*кій», «*мал*ый» выражаетъ результаты того же дѣйствія—измельченія, дробленія. Греческое *μαλα* kós и латинское *mol*lis мягкій—также результатъ растиранія. (Надо замѣтить, что для корней характерны только согласныя; гласныя легко переходятъ въ другую).

Но вотъ переносное значеніе того же корня: санскрит. *mard*us въ греческомъ, съ превращеніемъ одного губного звука въ другой, «м» въ «б»—*βραδ*ús—означаетъ «медленный», «вялый» т. е. собственно истертый или разбитый годами, жизнью. Въ рускомъ словѣ «*мед*ленный» имѣется только перестановка двухъ согласныхъ даннаго корня.

Черезъ посредство готскаго «mulda»—мягкая земля—намѣчается другая линія развитія значеній, линія, которая въ нѣмецкомъ приводитъ съ одной стороны къ «*M*eer»—море (представленіе о водѣ моря, какъ объ особенно мягкой земной поверхности), съ другой стороны къ «Erde»—земля вообще (съ утратой начальнаго «м»).—Такимъ образомъ понятія «земли» и «моря» въ нѣмецкомъ исходятъ изъ одного корня. Гейгеръ вспоминаетъ по этому поводу слова римскаго поэта.

«Было въ началѣ все вмѣстѣ въ безформенно-смѣшанной массѣ; образъ являли одинъ море, земля, океанъ.»

Эти стихи прекрасно выражаютъ и то состояніе, въ какомъ находились идеологическіе элементы, слова-понятія, на зарѣ развитія человѣчества.

Продолжаемъ примѣры развѣтвленія того же корна. Усиленный посредствомъ начальнаго «с», что представляетъ довольно обычное фонетическое явленіе, онъ выступаетъ въ готскомъ «smarna», нѣмецкомъ schmieren—натирать, мазать; съ утратой «м», получается латинское sordes, съ утратой «р»—нѣмецкое Schmutz—оба слова означаютъ грязь, то, что пачкаетъ. Отсюда переходъ къ понятію темной окраски—нѣмецкое schwarz—черный (съ превращеніемъ губныхъ звуковъ—«м» въ «в»). Славянское «смола» того же происхожденія (вещество мажущее, темнаго цвѣта—«черный, какъ смоль» и т. под.), и греческое *μελας*—черный.—Верхне-нѣмецкое «Mal» присоединяется сюда по основному своему значенію—«знакъ», «пятно»; въ отвлеченномъ смыслѣ оно же—«разъ» (то, что отмѣчается особымъ пятномъ, знакомъ). Рисовать по нѣмецки «malen».

Далѣе нѣмецкое Malz—«солодъ» примыкаетъ къ понятію размельченія, размалыванія. Schmelzen—таять, Schmalz—сало: процессъ размягченія, то, что размягчается.

Латинское mori—умирать, morbus—болѣзнь, нѣмецкое *M*ord—убійство, славянское «смерть», исходятъ, очевидно, изъ понятія разбивать, раздроблять, вообще изъ оттѣнковъ, выражающихъ разрушеніе. Все это—еще только ничтожная доля несомнѣнныхъ продуктовъ дифференціаціи даннаго корня, не говоря уже о *вѣроятныхъ* его развѣт-

вленіяхъ (напр., по мнѣнію Гейгера, латинское Malus—дурно и melior—лучшій принадлежатъ къ нимъ же черезъ промежуточное чиніе—мягкій, размельченный).

Какъ видимъ, производныя одного и того же древняго слова-понятія распространяются рѣшительно по всѣмъ областямъ опыта и на всѣхъ ступеняхъ познавательной абстракціи, даютъ названія всевозможнымъ видамъ дѣйствій, предметовъ, свойствъ, отношеній и т. д. И это—отнюдь не исключительная особенность даннаго корня, а типическое, вполнѣ обычное явленіе. Точно такъ же обыченъ и тотъ случай, когда формы, развивающіяся изъ одного начала, постепенно расходясь въ своихъ значеніяхъ, приходятъ къ полярной противоположности.

Съ этой стороны характерно развитіе корня *flag* отъ котораго въ европейскихъ языкахъ произошла масса словъ, означающихъ свѣтъ, блескъ, цвѣта. Замѣчу, что въ производныхъ формахъ этого корня послѣдняя согласная (звукъ «г») можетъ отсутствовать, звукъ «л» по законамъ фонетики можетъ переходить при опредѣленныхъ условіяхъ въ звукъ «р», а «ф» въ «б». Такимъ образомъ, къ корню *flag* относятся латинскія fulgeo—сверкаю, fulgur—молнія, ferveo—горю; нѣмецкія brennen—горѣть, braun—бурый, коричневый, blinken—мерцать blau—синій, Blei—свинецъ, bleich—блѣдный; французское blanc—бѣлый, brun—коричневый; англійское black—черный, русскія «бѣлый», «блескъ» и т. д. Связь значеній въ нѣкоторыхъ случаяхъ тутъ можетъ показаться очень странной; но Гейгеръ даетъ ей очень удачное объясненіе, соединяя корень *flag* съ почти тожественнымъ по звуковому составу *frag*, означающимъ—ломать (латинск. frango, греч. *Τρήγνυμι*, нѣм. brechen и т. д.) Тогда, говоритъ Гейгеръ, ясно, что первоначальное значеніе тутъ—дробить, размельчать; затѣмъ черезъ понятія—растирать, натирать, намазывать—совершился переходъ къ краскамъ, отъ нихъ къ свѣтовымъ явленіямъ, къ блеску, горѣнію, молніи и т. д.

Обѣ наши иллюстраціи показываютъ, какъ изъ элементарнаго слова-понятія, неопредѣленно выражающаго извѣстный видъ человѣческой дѣятельности, можетъ въ длительномъ процессѣ развертываться цѣлый міръ формъ, неограниченно многообразно проникающихъ и охватывающихъ человѣческій опытъ—матеріалъ познанія. Съ этой точки зрѣнія, не было бы никакихъ принципіальныхъ препятствій къ происхожденію любого языка, и даже всѣхъ языковъ изъ одного корня. Надо къ тому же замѣтить, что мускульныя артикуляціи, соотвѣтствующія звукамъ рѣчи,

гораздо менѣе различаются между собою, чѣмъ порождаемые ими звуки, а тѣмъ болѣе-чѣмъ буквы, которыми эти послѣдніе обозначаются: филологическая разница отдѣльныхъ словъ несравненно меньше, чѣмъ фонетическая и графическая [1]).

V.

За цѣлыя тысячи лѣтъ, на памяти исторіи, не наблюдается сколько-нибудь значительнаго развитія, и вообще измѣненія такихъ человѣческихъ звуковъ, какъ плачъ, смѣхъ, междометія боли, отвращенія и т. под.,—общія выраженія эмоцій, родственныя крикамъ большинства животныхъ. И за это же самое время, какой гигантскій путь прошла эволюція рѣчи и мышленія, тѣхъ словъ-понятій, которыя образовались, шагъ за шагомъ изъ первичныхъ клѣтокъ идеологіи—корней, выражающихъ человѣческія дѣйствія.

Изъ этого рода фактовъ Нуарэ, Мюллеръ и многіе другіе мыслители до нихъ склонны были дѣлать выводъ, что рѣчь и мышленіе *по существу* отличаютъ человѣка отъ животныхъ. Рѣчь—это Рубиконъ, котораго никогда не перейдетъ никакое животное, писалъ Максъ Мюллеръ. Мы, разумѣется, не станемъ поспѣшно соглашаться съ подобными выводами;—они подрываются не только различными данными изъ жизни другихъ соціальныхъ животныхъ, напр., муравьевъ, у которыхъ имѣются, повидимому, аналогичные рѣчи, хотя и не звуковые, а осязательные и, можетъ быть, зрительные способы общенія, и самая теорія Нуарэ, какъ увидимъ, даетъ всѣ необходимыя звенья отъ «не-мыслящаго животнаго», до «мыслящаго человѣка».—Но для

---

1) Читателей, не знакомыхъ со сравнительной филологіей, здѣсь надо предостеречь противъ слишкомъ легкаго сближенія различныхъ словъ, представляющихъ тѣ или иныя сходства въ звукахъ. Сходства нерѣдко бываютъ очень случайныя, и если наука связываетъ единствомъ происхожденія иногда очень несходныя на видъ слова, то это основывается всегда на точномъ изслѣдованіи промежуточныхъ звеньевъ и точномъ приложеніи уже выработанныхъ законовъ фонетики. Напр., путешественники указывали, что въ перуанскомъ языкѣ слово „mark“ не только по звукамъ, но и по значенію сходно съ древне-германскимъ „Mark“ (община); но самые языки принадлежатъ къ очень различнымъ семействамъ. Или, еще примѣръ: Плехановъ въ одномъ политическомъ спорѣ (см. его. „Письма о тактикѣ и безтактности“) явно производилъ слово „тактика“ отъ слова „тактъ“; между тѣмъ первое изъ нихъ—греческое, и по ближайшему значенію связано съ военнымъ дѣломъ, второе—латинское, и означаетъ осязаніе, прикосновеніе.

насъ тутъ важно то, что развитіе рѣчи и мышленія не только связано именно съ *дѣйствіями*, а не иными переживаніями, напр., эмоціями,—но именно съ *человѣческими* дѣйствіями;—у громаднаго большинства животныхъ рѣчь и мышленіе не развились, значитъ у нихъ дѣйствія отличаются отъ человѣческихъ въ чемъ-то такомъ, отъ чего именно и зависитъ это развитіе. Въ чемъ же состоитъ различіе?

Оно состоитъ въ *соціальности* человѣческаго труда.

«Какимъ образомъ,—говоритъ Нуарэ,—такъ называемыя общія понятія, съ философской точки зрѣнія—отличительный признакъ человѣческаго духа,—въ то же время являются общими и въ смыслѣ ихъ пониманія всѣми людьми?

И какимъ образомъ посредствомъ знака общенія сразу пробуждается въ мыслящемъ человѣкѣ это внутреннее пониманіе, какимъ образомъ оно укрѣпляется и совершенствуется?

«Не представляется ли тутъ естественнымъ заключеніе, что языкъ могъ произойти только изъ *совмѣстной* дѣятельности людей,—такъ какъ и опытъ показалъ, что дѣти, выросшія въ уединеніи, внѣ соціальной жизни людей, оказывались одичалыми, подобными звѣрямъ?.. (Urspr der Spr., стр. 63-64. Курсивъ мой).

Нуарэ изслѣдуетъ потомъ особенную роль *чувства зрѣнія* въ развитіи рѣчи и мышленія. Взаимное пониманіе людей основывается на *общемъ полѣ зрѣнія*: люди видятъ одни и тѣ же дѣйствія и предметы, имѣющіяся въ этомъ полѣ, благодаря чему они и могутъ усваивать и понимать соотвѣтственныя обозначенія. Основу оріентировки человѣка въ его средѣ составляетъ именно зрѣніе и руководимое имъ осязаніе: *рука и глазъ* образуютъ для человѣка міръ вещей, говоритъ Нуарэ; и именно глазъ, очевидно, при этомъ *связываетъ* переживанія различныхъ людей. Остальныя чувства подчиняются ему, координируются съ нимъ, и черезъ него въ свою очередь попадаютъ въ сферу общаго пониманія людей. Именно потому тѣ понятія, которыя относятся къ опыту въ цѣломъ, понятія наиболѣе универсальныя заимствуются постоянно изъ зрительныхъ образовъ: слово «идея», ἰδέα у Платона отъ ἰδεῖν—увидѣть; точно также у Аристотеля εἶδος—форма, какъ и русское «видъ». Оптическую окраску имѣетъ и терминъ «міровоззрѣніе»; а когда Фрэнсисъ Бэконъ опредѣлялъ задачу философіи, онъ формулировалъ ее въ требованьи дать «изображеніе и отраженіе міра», и т. д.

Итакъ, если содержаніемъ первичныхъ элементовъ рѣчи и мышленія служитъ человѣческая дѣятельность, то основнымъ условіемъ того,

чтобы они были элементами общенія людей, является общее поле зрѣнія, коллективное воспріятіе. Гдѣ можемъ мы найти на практикѣ оба эти момента въ полномъ единеніи? Отвѣтъ ясенъ: *въ совмѣстной работѣ людей, въ соціально-трудовомъ процессѣ.*

Для насъ, марксистовъ, такой выводъ несомнѣненъ и неизбѣженъ даже безъ той массы фактическихъ и логическихъ доказательствъ, которыми обосновываетъ его полу-идеалистъ, Нуарэ: въ производствѣ должны мы искать начала идеологіи. Вопросъ заключается въ томъ: какимъ именно образомъ коллективно-трудовой процессъ произвелъ *обозначенія* трудовыхъ актовъ, звуковые ихъ символы, *понятные для всѣхъ членовъ* даннаго человѣческаго коллектива? Этотъ вопросъ и разрѣшается теоріей Людвига Нуарэ.

Нуарэ начинаетъ свой анализъ съ двухъ явленій, подобныхъ словамъ-понятіямъ и по соціальности своего происхожденія, и по своей роли, какъ формъ выраженія,—но только стоящихъ ниже въ лѣстницѣ развитія. Таковы *смѣхъ* и *плачъ*.

VI.

Смѣхъ,—замѣчаетъ Нуарэ,—еще и для современныхъ людей заключаетъ въ себѣ нѣчто демоническое, нѣчто загадочно-мрачное, вызывающее смутную тревогу и безпокойство въ наблюдателѣ, который не принимаетъ участія въ смѣхѣ, или не знаетъ его причины. Въ этомъ сказывается происхожденіе смѣха, неопредѣленно-атавистическое воспоминаніе культурнаго человѣчества о первобытныхъ формахъ смѣха. Нашъ нынѣшній смѣхъ къ этимъ первобытнымъ формамъ относится,—говоритъ Нуарэ,—приблизительно такъ, какъ современная молитва матери-христіанки къ жертвоприношеніямъ тѣхъ древнихъ матерей, которыя бросали своихъ младенцевъ въ пылающую пасть чудовищнаго идола—Молоха. Не случайнымъ образомъ очертанія рта при смѣхѣ напоминаютъ радостное оскаливанье зубовъ звѣря-хищника при видѣ беззащитной добычи.

Но все-таки звѣри не смѣются... Смѣхъ *соціаленъ*. Въ немъ звучитъ не индивидуальное, а коллективное чувство. Въ немъ всегда есть стремленіе *выразить* себя для другихъ, *слить* свое настроеніе съ настроеніемъ другихъ,—только не тѣхъ, надъ кѣмъ смѣются. Отсюда—та своеобразная неудовлетворенность, которую испытываетъ человѣкъ, вынужденный смѣяться въ одиночествѣ, въ отсутствіи зрителей, которые могли бы раздѣлить его чувство.

Смѣхъ соціаленъ,—но не по отношенію къ объекту смѣха, не по отношенію къ тому, надъ кѣмъ смѣются. Совершенно напротивъ: онъ выражаетъ *исключеніе изъ соціальности*. Въ этомъ и состоитъ скрытая въ немъ жестокость. Объектъ смѣха, это врагъ или добыча, вѣрнѣе—и то и другое. Ибо, кромѣ исключенія изъ соціальности, въ немъ выражается еще приниженіе противника, сознаніе превосходства надъ нимъ.

Нуарэ различаетъ веселый («laut»—громкій, открытый), и сардоническій смѣхъ. Вотъ какъ онъ рисуетъ происхожденіе того и другого:

«Веселый смѣхъ происходитъ изъ того оскаливанія зубовъ и вырывающихся при немъ криковъ удовольствія, коллективно ощущаемаго удовлетворенія, которые выступали тогда, когда племя или толпа людей побѣдоноснымъ усиліемъ разбивали врага или обращали его въ бѣгство. То же самое коллективное чувство превосходства выражалось и въ сардоническомъ смѣхѣ—этомъ дьявольскомъ зубоскальствѣ, которое вызывалъ у столпившихся людей видъ жестокихъ страданій связаннаго врага, его судорожнаго напряженія, его выворачивающихся суставовъ, его тщетныхъ усилій избавиться отъ муки...» (Ursprung der Sprache, стр. 327) [1].

Симпатичная картина! Но намъ важно тутъ вотъ что: коллективное и *всѣмъ понятное* выраженіе чувства возникало *прямо изъ коллективнаго настроенія*, изъ общаго психофизіологическаго состоянія людей. Остатокъ боевого напряженія, глубокаго возбужденія двигательныхъ нервныхъ центровъ, не находя себѣ болѣе исхода въ координированныхъ насильственныхъ дѣйствіяхъ, разряжается судорожными сокращеніями мускуловъ лица, гортани, діафрагмы. Однородность этого физіологическаго процесса у отдѣльныхъ людей, зависящая прежде всего отъ однородности пережитыхъ ими усилій, возрастаетъ еще больше отъ коллективнаго характера самаго возбужденія, отъ непосредственнаго воздѣйствія всѣхъ на каждаго и каждаго на всѣхъ въ

[1]) Сравните съ этимъ то, что говоритъ о смѣхѣ Щедринъ, человѣкъ, который лучше всякаго другого долженъ былъ понимать природу этого явленія:

„Хохотъ самъ по себѣ заключаетъ такъ много зачатковъ плотоядности, что тяготѣніе его къ проявленіямъ чистаго звѣрства представляется чѣмъ-то неизбѣжнымъ, фаталистическимъ“ („Дворянскія мелодіи“).

Словомъ „хохотъ“ Щедринъ здѣсь обозначаетъ не простой веселый, но и не типичный сардоническій смѣхъ, а нѣчто среднее между ними.

Со взглядомъ Нуарэ и Щедрина легко согласится всякій, кто припомнитъ, какъ въ циркѣ смѣются „верхи,“ когда одинъ клоунъ бьетъ другого.

общемъ взрывѣ настроенія, отъ рефлекторнаго взаимнаго подражанія людей, находящихся вмѣстѣ. Отсюда и дѣйствительное единство общей реакціи—смѣха, и ея *понятность* для всѣхъ.

Плачъ, подобно смѣху, выражаетъ не индивидуальное, а коллективное настроеніе.

«Плачъ,—говоритъ Нуарэ,—есть рефлексъ, непосредственно отражающій общее (для группы людей) чувство печали, боли, подавленности, безпомощности» (у Нуарэ тутъ латинское слово desolatio — покинутость). «Ничего подобнаго,—продолжаетъ онъ,—нѣтъ въ мірѣ животныхъ. Если стаѣ собакъ угрожаютъ плетью, то каждая воетъ только за себя»... Едва ли это вполнѣ вѣрно: Нуарэ вообще преуменьшаетъ соціальность высшихъ животныхъ. Но это нисколько не ослабляетъ значенія его основной мысли, которую онъ развиваетъ далѣе:

«Плачъ имѣетъ болѣе благородное происхожденіе. Глубокая скорбь, переносимая въ одиночествѣ, оставляетъ глаза сухими, и тупымъ оружіемъ поражаетъ наше сердце. Но какъ только съ нѣжными словами приближается къ намъ состраданіе, такъ симпатія разрываетъ (löst) тупую боль, и тихія слезы облегчаютъ стѣсненную душу. Мы плачемъ съ другими. А если мы плачемъ надъ своимъ собственнымъ горемъ, то мы самихъ себя объективируемъ (дѣлаемъ объектомъ своего чувства) въ нашемъ скорбномъ положеніи; мы въ самихъ себѣ принимаемъ тогда сердечное участіе. Повсюду симпатія, соціальное чувство есть психологическая основа слезъ»... (стр. 328).

И здѣсь одинаковость реакціи—слезы, рыданія—обусловлена общностью переживаемаго съ одной стороны, кореннымъ сходствомъ отдѣльныхъ находящихся въ общеніи человѣческихъ особей — съ другой. А самая совмѣстность реакціи, опять-таки, стихійнымъ путемъ взаимнаго подражанія усиливаетъ ея однородность еще болѣе, и дѣлаетъ ее въ то же время всѣмъ понятною.

Все это намѣчаетъ путь къ выясненію того, какимъ способомъ возникли первичныя *обозначенія* человѣческихъ дѣйствій, и почему члены одного и того же родового общества, напр., одного племени, ихъ *понимали*.

VII.

Нуарэ не натуралистъ, и въ своей работѣ не анализируетъ, почти даже не касается обще-физіологической стороны изучаемаго имъ явленія. А между тѣмъ именно здѣсь онъ нашелъ бы наилучшую опору для своей теоріи—въ ученіи объ «иррадіаціи нервнаго возбужденія».

Нервно-мускульныя реакціи человѣческаго организма—его главное средство борьбы съ природой—многочисленны и высоко дифференцированы. Онѣ исходятъ изъ центральнаго нервнаго аппарата, въ которомъ онѣ извѣстнымъ образомъ «локализованы», т. е. размѣщены, распредѣлены между различными комплексами клѣтокъ. Напр., та двигательная реакція, которая выражалась индо-европейскимъ корнемъ *mard*—растираніе руками—имѣетъ свой болѣе или менѣе дифференцированный центръ, положеніе котораго, скажемъ, въ корѣ головного мозга даже до нѣкоторой степени опредѣлено (по крайней мѣрѣ, положеніе общаго центра движеній ручныхъ мускуловъ). Но было бы ошибочно думать, что этотъ частный центръ и является, такъ сказать, полнымъ *органомъ* данныхъ движеній. Нѣтъ, онъ только исходный пунктъ реакціи; а ея органомъ служитъ въ дѣйствительности *весь организмъ* человѣка, онъ весь участвуетъ въ ней, прямо или косвенно. Нервный аппаратъ есть единая, связная система, и возбужденіе той или иной его части неизбѣжно отражается на жизненномъ равновѣсіи остальныхъ частей.

Такъ, въ нашемъ примѣрѣ, двигательная реакція сводится къ послѣдовательному ряду координированныхъ сокращеній и разслабленій мускуловъ обѣихъ рукъ. Но уже одна жизненная цѣлесообразность не допускаетъ того, чтобы эти сокращенія изолированно и независимо протекали въ организмѣ: къ нимъ необходимо должно быть приспособлено и распредѣленіе крови въ нервахъ и мускулахъ, что достигается опредѣленными одновременными реакціями вазомоторной (сосудодвигательной) системы,—и поза всего тѣла, что требуетъ сокращеній и разслабленій цѣлаго ряда другихъ мышцъ, и темпа дыханія, и т. д., и т. д. Но и это еще далеко не все.

Цѣлесообразность движеній организма достигается путемъ долгаго отбора безчисленныхъ варіацій, долгаго приспособленія, развитія. Но при этомъ отнюдь не происходитъ неподвижнаго закрѣпленія реакцій, ихъ кристаллизаціи въ неизмѣнныхъ формахъ, ихъ окончательнаго жизненнаго обособленія другъ отъ друга. Если бы это было такъ, живое существо потеряло бы свою пластичность, свою приспособляемость къ новымъ условіямъ,—а въ ней то и заключается его главная сила въ борьбѣ за существованіе. Нѣтъ, организмъ вообще, и человѣческій организмъ болѣе всякаго другого, есть живое единство, въ которомъ происходитъ непрерывное взаимодѣйствіе элементовъ, непрерывное ихъ вліяніе другъ на друга, потому что нѣтъ между ними перегородокъ, а есть безчисленныя связи, съ

большими или меньшими въ нихъ сопротивленіями. Поэтому, совершенно даже независимо отъ прямой выгоды или невыгоды организма, сколько нибудь сильныя возбужденія отдѣльныхъ центровъ нервной системы не ограничиваются этими именно центрами, а распространяются съ нихъ во всѣ стороны на другіе,—«иррадіируютъ» съ нихъ въ нервной системѣ. Вмѣстѣ съ основной, главной реакціей, которая нужна и полезна организму, выступаетъ множество болѣе мелкихъ побочныхъ реакцій, представляющихъ изъ себя ея непосредственное отраженіе въ организмѣ, распространеніе въ немъ той же волны нервнаго возбужденія, которою порождена основная реакція.

Это особенно замѣтно при дѣйствіяхъ непривычныхъ, требующихъ усиленнаго нервнаго напряженія. Заставьте человѣка поднять очень большую для него тяжесть, и посмотрите, какъ искажается судорогой его лицо, стискиваются зубы, замедляется дыханіе, дрожатъ ноги и станъ. Или, напримѣръ, когда ребенокъ учится писать,—какъ скашиваются его глаза, часто даже языкъ высовывается изо рта, а весь станъ ритмически движется въ разныя стороны, какъ будто слѣдуя за движеніемъ пальцевъ. Это—цѣлая масса мускульныхъ сокращеній, непосредственно для организма не нужныхъ, безполезныхъ, и даже вредныхъ, потому что во-первыхъ, они составляютъ лишнюю затрату энергіи, а во-вторыхъ, нерѣдко мѣшаютъ точности и цѣлесообразности главной, полезной для организма реакціи; [1]) но они неизбѣжны и необходимы, какъ результатъ естественной связи жизненной системы.

Дальнѣйшее развитіе, выработка реакцій, превращеніе ихъ въ привычныя, уменьшаетъ и ослабляетъ иррадіацію настолько, что иногда дѣлаетъ побочныя, безполезныя движенія почти незамѣтными. Но полнаго и окончательнаго ихъ устраненія, повидимому, никогда не достигается: тѣсная связь нервныхъ центровъ этого не допускаетъ.

Наблюденія надъ нервной иррадіаціей показываютъ, что въ ея проявленіяхъ особенно значительную роль играютъ мелкія и близкія къ нервнымъ центрамъ мышцы—лица, глазъ, полости рта, гортани. Объясняется это тѣмъ, что для ихъ сокращенія требуется наимень-

---

[1]) Въ дѣтствѣ мнѣ случалось обучать товарищей плаванью и ныряньюю. Нѣкоторымъ изъ нихъ особенно трудно было научиться открывать глаза въ водѣ: то особое напряженіе, котораго требовалъ отъ нихъ этотъ актъ въ непривычныхъ условіяхъ, иррадіировало на мышцы, открывающія ротъ, и туда наливалось, конечно, много воды...

шее количество иннерваціонной энергіи, не только вслѣдствіе ихъ малаго объема, но такъ же и вслѣдствіе того, что возбужденіе, идущее отъ мозга, въ наименьшей степени растрачивается на внутреннее сопротивленіе проводящихъ волоконъ, тогда какъ въ болѣе длинныхъ нервахъ, ведущихъ, напримѣръ, къ конечностямъ, растрата должна быть гораздо значительнѣе. Очевидно, что при равной степени вызваннаго иррадіаціей возбужденія различныхъ центровъ, на дѣлѣ всего скорѣе, всего легче и всего чаще будутъ обнаруживаться движенія именно этихъ мышцъ, лицевыхъ, гортанныхъ и пр.

Ихъ-то и использовало соціальное развитіе для выработки всей сложнѣйшей идеологической символики, организующей культуру. Плачъ и смѣхъ, явленія, принадлежащія къ соціальной символикѣ *чувства*, имѣютъ, физіологически, именно такое происхожденіе. Неизмѣримо важнѣе для насъ возникновеніе изъ тѣхъ же «безполезныхъ» реакцій всей соціальной символики *дѣла*, образующей рѣчь и мышленіе людей.

VIII.

«Первый языкъ людей была пѣсня», сказалъ Гердеръ. Конечно не «пѣсня», какъ мы ее имѣемъ теперь,—т. е. сочетаніе словъ и музыки въ ритмическое цѣлое,—а нѣчто элементарно-простое, подобное пѣнію птицъ. Но не пѣсня эмоцій, не пѣсня радости или скорби была началомъ слова и мысли, а пѣсня *трудовая*.

Въ процессѣ сотрудничества цѣлое всегда больше суммы своихъ частей. Изъ совмѣстной работы рождается новая, коллективная сила. 30-40 человѣкъ, дѣйствуя вмѣстѣ, не только могутъ выполнять такія дѣла, которыя ни въ какой мѣрѣ не осуществимы для отдѣльнаго лица (напр. перемѣщеніе огромныхъ тяжестей), но и всякую обычную работу выполняютъ гораздо живѣе и успѣшнѣе, чѣмъ когда тѣ же 30-40 человѣкъ работаютъ каждый въ одиночку. Трудъ соціальный сопровождается особымъ, своеобразнымъ психическимъ возбужденіемъ, которое повышаетъ энергію, усиливаетъ и ускоряетъ движенія. При этомъ, конечно, повышается такъ же иррадіація нервныхъ центровъ, и побочныя мускульныя сокращенія проявляются въ оживленной мимикѣ лица и глазъ и въ различныхъ звукахъ, осложняющихъ процессъ дыханія. Тутъ и лежитъ начало идеологическаго общенія людей.

«Языкъ и разумная жизнь,—говоритъ Нуарэ,—произошли изъ *коллективной дѣятельности*, направленной къ *коллективной цѣли*,

изъ древнѣйшей *работы* нашихъ предковъ»... И онъ поясняетъ это указаніемъ на параллельные факты, знакомые каждому:

«Еще и теперь для побѣдоноснаго натиска воодушевляютъ людей звуки, свободно и мощно выливающіеся изъ груди, какъ воодушевляли они прежде гомеровскихъ бойцовъ и наступавшихъ на врага со своимъ грознымъ кликомъ германцевъ. Идетъ ли дѣло объ иномъ опасномъ предпріятіи, которое должно быть выполнено сообща, — о спасеніи корабля, который терпитъ крушеніе, о противодѣйствіи разнуздавшимся стихіямъ, или собравшаяся толпа переживаетъ общій порывъ чувства по поводу нанесеннаго ей униженія,—кто когда-либо переживалъ это, тотъ знаетъ, какъ въ эти жгучіе моменты возбужденіе общаго чувства, общей дѣятельности чуть не разрываетъ грудь, пока не вырвется наружу въ *коллективныхъ звукахъ*»...

И заключеніе Нуарэ таково:

«Здѣсь, слѣдовательно, лежитъ происхожденіе тѣхъ звуковъ, которые, возникая въ коллективѣ и раздаваясь среди коллектива (gemeinsam), коллективно понимались людьми, и развились затѣмъ въ человѣческія слова»...—«Звукъ рѣчи,—резюмируетъ онъ дальше,—по своему происхожденію есть выраженіе *повышеннаго коллективнаго чувства*, сопровождающаго *коллективную дѣятельность*». («Urspr. d. Spr», 332—333).

IX.

Итакъ, вотъ къ чему сводится сущность дѣла. Соціально-трудовыя дѣйствія людей сопровождались звуками, родственными современной «пѣснѣ работы», и представлявшими результатъ иррадіаціи трудового нервнаго возбужденія на опредѣленныя мышцы, связанныя съ дыхательными путями. Сокращенія этихъ мышцъ, безполезныя съ точки зрѣнія непосредственной трудовой задачи, тѣмъ не менѣе являются неизбѣжными, въ силу внутренней связи организма, въ силу его единства. Состояніе организма въ моментъ даннаго трудового акта образуетъ, собственно, *одну* нераздѣльную психо-физическую реакцію, въ которой имѣются и «нужныя», и «ненужныя» составныя части, причемъ и тѣ и другія *органически-необходимы*. То, что стало впослѣдствіи «знакомъ» или «символомъ» даннаго дѣйствія, было первоначально его жизненной частью, отъ него неотдѣлимой. Такъ еще и сейчасъ для артели, работающей съ пѣніемъ «Дубинушки», звукъ «ухх» нераздѣльно сливается съ общимъ усиліемъ, напр., поднятіемъ большой тяжести; и аналогичный грудной звукъ «ha» самъ

собою вырывается у дровоколовъ въ моментъ опусканія топоровъ съ размаху... Первичные корни были такъ же всѣмъ понятны, и по той же самой причинѣ, какъ для всякаго изъ насъ понятны эти звуки «ухх» и «ha»: слыша ихъ, мы сейчасъ же узнаемъ, что дѣлаютъ работники, хотя бы это было, напр., за стѣною... Прежде, чѣмъ стать самостоятельной формою, «слово» было интегральной частью породившаго его «дѣла»; въ этомъ разгадка происхожденія не только самого слова, но и его дочери—мысли.

Возникаетъ вопросъ, какимъ способомъ первичное «слово» *отдѣлилось* отъ первичнаго «дѣла», и стало его дѣйствительнымъ *символомъ*? Здѣсь опять-таки намъ надо покинуть филолога Нуарэ и обратиться къ физіологической психологіи. То приблизительное объясненіе, которое она можетъ дать намъ, въ своей основѣ довольно просто.

Трудовой актъ въ его цѣломъ есть *полная* психо-физіологическая реакція человѣка, и выступаетъ при *опредѣленной суммѣ* внѣшнихъ и внутреннихъ условій: сознаніе потребности, которая удовлетворяется при помощи даннаго дѣйствія или его продукта, необходимыя орудія и матеріалы, нормальное состояніе организма, и т. д. Когда эти условія имѣются на лицо не всѣ, а только отчасти, тогда трудовая реакція не достигаетъ своей полной силы и развитія, она является въ видѣ *неполной* реакціи: въ видѣ только *двигательнаго представленія*, или въ видѣ также болѣе или менѣе сильнаго *стремленія*, или также въ видѣ *частичнаго выполненія*. Двигательное представленіе соотвѣтствуетъ наиболѣе слабому возбужденію моторныхъ центровъ мозга, такому, при которомъ потокъ иннерваціи, направляющійся къ мускуламъ, почти отсутствуетъ; стремленіе—болѣе сильному, при которомъ иннервація, однако, еще недостаточна, чтобы вызвать видимое дѣйствіе; наконецъ, частичное выполненіе, очевидно, есть промежуточная ступень между стремленіемъ и законченнымъ дѣйствіемъ. Никакихъ рѣзкихъ границъ между всѣми этими ступенями не существуетъ; при сколько-нибудь яркомъ двигательномъ представленіи опредѣленнаго акта хорошій наблюдатель всегда уловитъ оттѣнокъ стремленія его выполнить, а точное физіологическое изслѣдованіе можетъ тогда большей частью найти и слабыя сокращенія мускуловъ, участвующихъ въ полной реакціи.

Сложный трудовой актъ, многократно совершавшійся человѣкомъ, представляетъ въ своемъ цѣломъ, вмѣстѣ съ постоянно сопровождавшими его звуками, *одну привычную двигательную реакцію*, прочно организованную и легко повторяющуюся при наличности всѣхъ

необходимыхъ условій. Когда же имѣются только нѣкоторыя изъ этихъ условій, напр., ощущается потребность, которая должна удовлетворяться посредствомъ данной реакціи, но нѣтъ матерьяловъ, необходимыхъ для нея, или нѣтъ орудій, или работникъ очень утомленъ, нездоровъ и т. под.,—тогда вмѣстѣ съ болѣе или менѣе яснымъ воспоминаніемъ о трудовомъ актѣ выступаетъ тенденція къ его повторенію, которая, однако, не можетъ завершиться. Что получается тогда въ результатѣ?

Обычная картина должна быть такова. Бо́льшая часть мускульныхъ сокращеній, входящихъ въ составъ трудового акта, не выполняется на дѣлѣ, психически замѣняясь двигательнымъ представленіемъ и стремленіемъ. Меньшая часть, при достаточной силѣ и яркости «воспоминанія», осуществляется, хотя и въ ослабленной степени. Первое относится, главнымъ образомъ, къ большимъ, массивнымъ и удаленнымъ отъ центровъ мускуламъ; второе, главнымъ образомъ, къ мускуламъ маленькимъ, расположеннымъ ближе къ мозгу; — для этихъ послѣднихъ достаточно, какъ мы знаемъ, небольшой иннерваціи, тѣмъ болѣе, что она достигаетъ ихъ съ наименьшими потерями энергіи въ проводникахъ. Такимъ образомъ, если дѣло идетъ, напр., о срубаніи деревьевъ каменными топорами, то при неполной реакціи не придутъ въ дѣйствительное движеніе какъ разъ мускулы конечностей и стана, а сократятся мелкія мышцы лица, полости рта, гортани, — мышцы, отъ которыхъ зависятъ «мимическія» и «звуковыя» части даннаго трудового акта: человѣкъ не воспроизведетъ, а только «представитъ себѣ» самое дѣйствіе срубанія деревьевъ (двигательное представленіе), но повторитъ на дѣлѣ его лицевую мимику и, что всего важнѣе, тотъ *звукъ*, которымъ дѣйствіе постоянно сопровождается. Если другой человѣкъ услышитъ этотъ звукъ, онъ «пойметъ», о чемъ «думаетъ» или чего «хочетъ» первый: звуковая реакція уже отдѣлилась отъ своего цѣлаго—отъ трудового акта срубанія деревьевъ,—и стала его «словеснымъ знакомъ».

Въ дальнѣйшемъ соціальномъ развитіи, слова, все чаще повторяясь независимо отъ реальнаго выполненія «обозначаемыхъ» ими дѣйствій, пріобрѣтаютъ характеръ *самостоятельныхъ формъ*, усваиваются и запоминаются человѣкомъ,—напр., ребенкомъ въ процессѣ его воспитанія,—какъ *особые*, *отдѣльные акты*. На этомъ пути достигается слѣдующая ступень символизаціи: переходъ отъ «слова» къ «мысли». Изъ того, что было изложено раньше, мы уже знаемъ, въ чемъ заключается сущность перехода: «мысль есть рѣчь минусъ

звукъ». Когда на мѣсто дѣйствительно произносимаго слова выступаетъ *неполная* реакція—соотвѣтственное двигательное представленіе или стремленіе,—тогда передъ нами имѣется «актъ мышленія» въ строгомъ и точномъ значеніи этого термина.

Такъ изъ элементовъ соціальной техники—трудовыхъ процессовъ—возникаютъ элементы идеологіи—«слово» и «понятіе».

X.

Наша задача состоитъ не въ томъ, чтобы излагать исторію идеологическихъ формъ, а только въ томъ, чтобы выяснить себѣ сущность идущаго теперь ихъ кризиса. Поэтому изъ общей картины ихъ развитія мы выдѣляемъ и отмѣчаемъ только тѣ моменты, которые имѣютъ наиболѣе прямое отношеніе къ поставленной цѣли. Практическій, соціально-трудовой генезисъ идеологіи былъ первымъ такимъ моментомъ.

Второй моментъ, это *первичная неопредѣленность значеній*. Было бы ошибочно даже пытаться точно перевести на современные языки то или иное слово—понятіе древнѣйшей эпохи, если бы оно стало намъ извѣстно. Несмотря на его происхожденіе изъ опредѣленнаго трудового акта, было бы невѣрно сказать, что оно обозначаетъ только этотъ актъ, и ничего болѣе. Самое слово «обозначать», съ которымъ у насъ соединяется представленіе объ опредѣленной, точной символикѣ, тутъ не вполнѣ соотвѣтствуетъ существу дѣла. Значенія словъ—понятій еще не кристаллизовались тогда въ сколько-нибудь устойчивомъ видѣ; такая кристаллизація получилась лишь въ результатѣ долгаго развитія.

Съ нѣкоторой наивностью, перенося на первобытнаго человѣка чувства и настроенія, свойственныя культурному міру, Нуарэ рисуетъ переходъ отъ одного значенія первичнаго корня къ другому:

«Индо-германскій корень *ku*, *sku* обозначаетъ—копать, выдалбливать. Пусть два первобытныхъ человѣка въ первый разъ увидѣли естественную пещеру, находясь въ такомъ настроеніи, когда ощущается потребность взаимнаго пониманія, общенія. Могли ли они обозначить новый объектъ, имѣлось ли у нихъ слово объясненія, основанное на общемъ для нихъ созерцаніи? Да, было. Какъ только одинъ изъ нихъ во внезапномъ просвѣтленіи привелъ образъ пещеры въ связь со знакомой дѣятельностью выкапыванья,—слово *ku* разорвало чары Невыразимаго»... («Urspr. d. Spr.», стр. 352).

Въ дѣйствительности, это было гораздо менѣе ярко и поэтично, гораздо болѣе просто и естественно; но сущность дѣла была именно такова: все, что могло вызвать достаточно живое, достаточно интенсивное воспоминаніе о трудовомъ актѣ копанья, все это влекло за собою непосредственное высказыванье—«*ku*»... Видъ обычнаго орудія, примѣняемаго для копанья, видъ вырытой канавы, земли, выброшенной при рытьѣ, преграды, которую почему либо надо прокопать, и т. под., порождали одну и ту же звуковую реакцію, восклицаніе «ku». По существу, оно было не полной трудовой реакціей, и какъ таковая, должно было выступать всюду, гдѣ имѣлись на-лицо не всѣ, а только нѣкоторыя условія *полной* реакціи. Тѣмъ самымъ, оно становилось обозначеніемъ не только этой полной реакціи—трудового акта, — но и тѣхъ или иныхъ ея частичныхъ условій;—оно обозначало все, что было достаточно тѣсно связано съ трудовымъ актомъ, чтобы вызвать яркое о немъ представленіе и соотвѣтственные рефлексы мелкихъ мускуловъ рта и гортани. Физіологически, звуковая реакція была просто наиболѣе легко повторяющейся частью самого трудового акта, и могла выступать при многообразно-различныхъ обстоятельствахъ, имѣющихъ отношеніе къ этому акту. Такимъ образомъ «значеніе» первичнаго корня отнюдь не было величиной постоянной и опредѣленной; а взаимное пониманіе людьми звуковъ ихъ рѣчи могло быть полнымъ и точнымъ только тогда, когда «обозначаемое» находилось въ общемъ полѣ ихъ зрѣнія [1]).

Эта первоначальная недифференцированность значеній объясняетъ, между прочимъ, то почти безпредѣльное развѣтвленіе словъ, производныхъ отъ одного корня, по всѣмъ различнымъ областямъ человѣческаго опыта, которое поражаетъ всякаго, начинающаго изучать сравнительную филологію. Хотя первичные корни и связаны генетически именно съ *дѣйствіями* людей, но они отнюдь не могутъ разсматриваться, какъ «глаголы»; въ зародышѣ, они заключаютъ рѣшительно всѣ части рѣчи, смѣшанныя во-едино. Только въ сложно-

---

[1]) Отсюда же—необходимость дополнять звуки рѣчи указательными жестами и мимикой, какъ это наблюдается и теперь у племенъ, стоящихъ на низшей ступени развитія. Путешественники прошлаго вѣка сообщали относительно нѣкоторыхъ племенъ Южной Африки, въ томъ числѣ бушменовъ, что они даже не въ состояніи какъ слѣдуетъ понять другъ друга въ темнотѣ, когда лишены возможности пользоваться „оптическимъ“ языкомъ тѣлодвиженій. Эти указанія цитируетъ такой осторожный изслѣдователь, какъ Дж. Лёббокъ, и мнѣ они кажутся вполнѣ вѣроятными.

дифференцированномъ языкѣ и мышленьи культурнаго человѣчества дѣйствія и вещи, качества и отношенія строго различны между собою; первобытный человѣкъ былъ далекъ отъ такихъ тонкостей. При посредствѣ своей трудовой активности онъ боролся съ природою и познавалъ ее; всѣ переживанія, естественно, сливались для него съ этой активностью, она была для него единственной и всеобщею «формой мышленія» о самомъ себѣ и о всемъ окружающемъ мірѣ.

Гейгеръ замѣчаетъ, что для Тацита всѣ германцы казались на одно лицо; для насъ таковы же китайцы, которыхъ мы знаемъ столь же мало, какъ римляне германцевъ; а *для первобытнаго человѣка вся природа* представлялась въ родѣ этого; совершенно различное *для насъ* было *для нихъ* неразличимо. Только шагъ за шагомъ, въ ряду многихъ и многихъ тысячелѣтій коллективный трудъ и коллективная мысль дифференцировали міръ для человѣка.

Первичная неопредѣленность значеній была не чѣмъ инымъ, какъ смутностью мышленія. Въ ней не было условій, облегчающихъ развитіе, она соединялась съ глубочайшимъ, стихійнымъ консерватизмомъ жизни.

XI.

Та же первичная неопредѣленность значеній сдѣлала возможнымъ распространеніе рѣчи и мышленія на всѣ области, на всѣ содержанія опыта. Символы для различныхъ явленій внѣшней природы возникли путемъ того преобразованія, которое Максъ Мюллеръ называетъ «основной метафорой». Состояло оно въ томъ, что первоначальные корни, которые были естественнымъ обозначеніемъ человѣческихъ трудовыхъ дѣйствій, примѣняются затѣмъ къ движеніямъ животныхъ, растеній и неорганизованныхъ тѣлъ природы.

Эта «метафора» не заключала въ себѣ ничего умышленнаго; она имѣла совершенно рефлекторный характеръ. Если, положимъ, слово *mard* было связано съ трудовымъ актомъ раздробленія, размельченія чего-либо, то оно, какъ мы видѣли, могло и должно было произноситься не только при самомъ такомъ актѣ, но также и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ сталкивается съ какими-либо условіями, порождающими въ немъ достаточно яркое представленіе объ этомъ актѣ или стремленіе воспроизвести его; напр., онъ видитъ предметъ, который ему кажется полезнымъ раздробить,—хотя бы кокосовый орѣхъ,—и говоритъ «mard»; или находитъ орудіе дробленія,—положимъ, каменный молотъ; или ему попадаются матеріальные результаты того же дѣйствія—осколки раздробленныхъ предметовъ. И когда его взглядъ поражаетъ движеніе оторвавшагося, положимъ, отъ скалы камня, который дробитъ на своемъ пути разные предметы въ такіе же осколки,—у человѣка звукъ «mard» вырывается не менѣе естественно и автоматично, чѣмъ во всѣхъ предыдущихъ случаяхъ. А это уже и есть «основная метафора»: движенія вещей обозначаются и, слѣдовательно, мыслятся въ тѣхъ же символахъ, какъ дѣйствія людей [1].

Такимъ образомъ, «міръ дѣйствій» расширился для человѣка и охватилъ, вслѣдъ за его соціально-трудовой природою, также и природу внѣ-соціальную, ея стихійную активность.

Основная метафора есть *начальное единство рѣчи и поэзіи*. Антропоморфизмъ основной метафоры, конечно, не былъ сознательнымъ уподобленіемъ внѣшнихъ явленій фактамъ человѣческой жизни, какое примѣняется позднѣе поэтами; но уподобленіе безсознательное составляло ея сущность, и проникало собою все мышленіе людей о природѣ, и было исходною точкою такъ называемаго «поэтическаго» воззрѣнія на міръ всѣхъ племенъ и народовъ на зарѣ культуры. На той же основѣ возникла въ дальнѣйшемъ и обратная тенденція поэтической мысли народовъ—уподобленіе дѣйствій и переживаній человѣка процессамъ внѣшней природы: оно стало возможно именно потому, что всеобщая первоначальная метафора создала однородность между жизнью природы и людей.

XII.

Первичные корни—трудовые крики—еще не представляли изъ себя того, что принято называть *познаніемъ*. Взятые въ отдѣльности, они служили для призыва и собиранія работниковъ, для ихъ ободренія въ работѣ, для регулированія ритма работы,—но лишь въ минимальной степени были пригодны для *передачи* накопленнаго трудового опыта отъ человѣка къ человѣку и отъ поколѣнія къ поколѣнію.

[1]) Мы, люди XX вѣка, находимся всецѣло подъ вліяніемъ той же „основной метафоры“, когда говоримъ о „дѣйствіяхъ“ различныхъ не-живыхъ „вещей“ или „силъ“. Противъ нея именно ведутъ борьбу тѣ позитивныя школы нашего времени, которыя стремятся разрушить „идею причинности“. Но идея причинности никогда, конечно, не сводилась всецѣло къ антропоморфизму „основной метафоры“, хотя на первыхъ стадіяхъ своего развитія и была глубоко имъ проникнута.

Потребность въ такой передачѣ породила *техническое правило* — элементарную форму собственно познанія.

Это произошло тогда, когда производство стало усложняться, и отдѣльные его процессы утратили свою первобытно-элементарную простоту, при которой каждый изъ нихъ могъ выражаться всего однимъ словомъ-понятіемъ. Они распадаются на цѣлые ряды различныхъ послѣдовательныхъ дѣйствій, ряды болѣе или менѣе длинные. Если въ такомъ ряду всякое дѣйствіе обозначается отдѣльнымъ словомъ, то цѣпь этихъ словъ, взятыхъ въ той же самой послѣдовательности, образуетъ познавательную схему трудовой операціи или техническое правило. Схема запоминается, заучивается отъ одного къ другому, и становится организующею формою для дальнѣйшей практики. Напр., техническое правило о добываніи огня должно было въ первобытной группѣ сохраняться въ видѣ ряда словъ—понятій, обозначающихъ слѣдующія дѣйствія (которыя въ современномъ языкѣ могутъ быть выражены лишь довольно сложными словесными комбинаціями): взять куски дерева, тереть ихъ одинъ о другой, подложить сухихъ листьевъ, получить огонь, раздувать его, прибавить сухихъ вѣтвей, и т. под. Разумѣется, такая идеологическая форма могла получиться только уже тогда, когда значительно усложнилось самое производство, и соотвѣтственно этому возрасла численность словесныхъ знаковъ, и ихъ детализація.

Основная метафора чрезвычайно обогатила и усовершенствовала подобныя зародышевыя схемы, такъ какъ она ввела въ цѣпь ихъ послѣдовательности также дѣйствія, происходящія внѣ человѣка—измѣненія въ матеріалѣ его труда при самомъ производствѣ, измѣненія въ средѣ, съ которыми должны быть связаны различныя фазы работы, и т. д. То же самое правило добыванія огня можетъ тогда включить указаніе на то, что отъ тренія дерево задымится, и вслѣдъ за этимъ надо прибавить сухихъ листьевъ и раздувать, а затѣмъ разгорится огонь, послѣ чего надо подкладывать уже сухихъ вѣтвей и большіе куски дерева. Для земледѣлія, даже самаго примитивнаго, необходимо знать, что, положимъ, начинать посѣвъ слѣдуетъ лишь тогда, когда въ движеніи солнца на небѣ происходятъ такія то измѣненія, а въ состояніи атмосферы—такія-то... Если же *вся* запоминаемая цѣпь словъ выражаетъ дѣйствія, протекающія во внѣшнемъ мірѣ, то передъ нами, очевидно, будетъ зародышевое *описаніе природы*.

Но и дойдя до этой ступени, познаніе по-прежнему имѣетъ насквозь

практическій характеръ. Даже въ формѣ описанія природы, коллективный опытъ сохраняетъ лишь то, что жизненно-важно для людей, для ихъ трудовой дѣятельности. Обыкновенно, и въ самой цѣпи примитивнаго «описанія» послѣднее звено, къ которому тяготѣютъ остальныя звенья, это указаніе на какія-нибудь человѣческія дѣйствія, т. е. въ сущности практически-руководящее правило или совѣтъ. Напр.: солнце заходитъ, наступаетъ мракъ, хищники выходятъ на добычу, люди собираются въ пещерахъ и зажигаютъ костры у входовъ. Подобныя сочетанія образовъ окружающей среды съ завершающими ихъ связь указаніями на человѣческую практику—все равно, въ формѣ ли дѣлового совѣта, или повѣствовательнаго сообщенія о поступкахъ какого нибудь героя—являются самой обычной составной частью народной поэзіи [1]). А народная поэзія была повсюду складомъ примитивнаго познанія, изъ всѣхъ сохранившихся идеологій она всего ближе стоитъ къ его доисторическимъ истокамъ.

XIII.

Цѣль всякаго соціально-трудового процесса есть удовлетвореніе той или иной потребности коллектива. Цѣль эта и составляетъ объединяющій моментъ различныхъ дѣйствій, перечисляемыхъ въ техническомъ правилѣ. На своей зародышевой стадіи техническое правило могло не заключать въ себѣ ея особаго, формальнаго обозначенія: заключительныя дѣйствія въ цѣпи перечисленія достаточно сами по себѣ указываютъ на ихъ общую цѣль, а ея отношеніе къ интересамъ коллектива вовсе не нуждается въ обозначеніи, потому что оно является постояннымъ для всѣхъ техническихъ правилъ: въ жизни первобытной родовой коммуны нѣтъ такихъ интересовъ и потребностей, которыя были бы «индивидуальными», вся она въ своей практикѣ и въ мышленьи выступаетъ какъ *единый организмъ*.

Но когда производственный процессъ усложняется, и въ выполненіи одной и той же трудовой задачи отдѣльныя операціи выполняются *различными* членами группы, тогда естественно и необходимо цѣль труда дифференцируется въ мышленьи людей, обособляется отъ обозначенія частичныхъ актовъ труда, къ ней направленныхъ, и техни-

[1]) См., напр., въ „Рамаянѣ“ великолѣпное описаніе періода дождей въ разсказѣ царя Дасарата, заканчивающееся изложеніемъ плана его охоты (кн. II, пѣсня 11, изд. Гольцмана, русск. пер. Роменскаго, стр. 103). Мѣсто не позволяетъ мнѣ приводить здѣсь примѣры, но всякій легко ихъ найдетъ и въ Калевалѣ, и въ Одиссеѣ, и въ иранскомъ эпосѣ, и т. д.

ческое правило принимаетъ болѣе развитую, болѣе полную формулировку. Его схема становится именно той, какая и для насъ остается наиболѣе обычна: «чтобы достигнуть такихъ-то и такихъ-то результатовъ, надо дѣлать то-то и то-то». На этой схемѣ и основывается съ тѣхъ поръ все усвоеніе людьми коллективнаго техническаго опыта, и изъ нея исходитъ все развитіе науки. При достаточномъ анализѣ ее можно открыть подъ оболочкой любого, хотя бы самаго абстрактнаго научнаго закона.

Дѣйствительно, все содержаніе науки, весь смыслъ ея законовъ сводится, въ конечномъ счетѣ, къ тому, чтобы создавать возможность предвидѣнья и планомѣрнаго вмѣшательства въ ходъ явленій,—т. е. опять-таки устанавливать связь между цѣлями—и практическими средствами. Въ такъ называемый «чистой» наукѣ цѣлью становится самое предвидѣніе, самое знаніе связи фактовъ; тогда любая формула закономѣрности представляется въ такомъ видѣ: чтобы точно предусматривать ходъ процессовъ опредѣленнаго типа, надо прежде всего осуществить—на дѣлѣ или только мысленно—такую-то комбинацію условій, съ такими-то получающимися при ней результатами; и эту, упрощенную комбинацію надо брать за основу дальнѣйшихъ расчетовъ. Напр., если дѣло идетъ о превращеніи механическаго движенія въ теплоту, то для правильнаго предвидѣнія надо сначала мысленно реализовать такія условія, при которыхъ вся энергія движенія двухъ сталкивающихся тѣлъ переходила бы цѣликомъ въ ихъ нагрѣваніе, не растрачиваясь ни на измѣненіе ихъ формы, ни на другія побочныя дѣйствія, — и тогда надо мысленно замѣщать каждые 42 милліона эрговъ кинетической энергіи одной большой калоріей теплоты.

Что касается «мысленнаго» характера выполняемыхъ при этомъ процессовъ, то, какъ мы уже знаемъ, *съ точки зрѣнія человѣческой активности*—тутъ нѣтъ существеннаго различія отъ технически-трудовыхъ процессовъ: первые представляютъ жизненное сокращеніе послѣднихъ. Слѣдовательно, мышленіе отнюдь не выходитъ здѣсь изъ рамокъ той схемы, которая характеризуетъ «техническія правила»,—особенно если принять во вниманіе, что «предвидѣніе» не есть вполнѣ самостоятельная и отдѣльная жизненная цѣль, но только цѣль промежуточная—средство къ планомѣрному техническому воздѣйствію на явленія природы [1].

[1] О „технической“ сущности научныхъ законовъ подробнѣе см. въ сборникѣ „Очерки философіи коллективизма“—ст. А. Богданова „Философія соврем. естествоиспытателя“, §§ 29—33.

Такимъ образомъ, познаніе, возникшее изъ технически-трудовыхъ элементовъ, и во всемъ дальнѣйшемъ своемъ развитіи не измѣнило своей практической природѣ. Она была только затемнена впослѣдствіи новымъ идеологическимъ явленіемъ—фетишизмомъ.

XIV.

Прогрессъ техники и познанія устраняетъ въ ряду вѣковъ ту первичную неопредѣленность идеологическихъ элементовъ, которая позволила человѣческой рѣчи и мышленію пріобрѣсти универсальный характеръ. Онъ *дифференцируетъ* слова—понятія сообразно растущей сложности производства, орудіемъ организаціи котораго они служатъ. Но въ то же время онъ дифференцируетъ и *людей*. Отсюда возникаютъ новыя глубокія измѣненія въ идеологической жизни.

Обособленіе организаторовъ и исполнителей въ трудовой системѣ, а затѣмъ спеціализація тѣхъ и другихъ на различныхъ частныхъ, все болѣе съуживающихся и все болѣе разнообразныхъ функціяхъ,—такова сущность той дифференціаціи людей, которая характеризуетъ историческую культуру вплоть до эпохи машиннаго производства. Человѣкъ обособлялся отъ человѣка силою спеціализаціи, а затѣмъ силою конкурренціи, и становился «отдѣльной личностью», самостоятельнымъ центромъ интересовъ и стремленій, воплощеніемъ которыхъ была—частная собственность. Индивидуализмъ создавалъ перегородки между людьми, единство общественнаго бытія скрывалось за оболочкою внѣшней независимости и борьбы отдѣльныхъ предпріятій.

Изъ разнородности самихъ людей и ихъ жизненныхъ цѣлей, а затѣмъ еще болѣе изъ общей неорганизованности соціальнаго цѣлаго развивались безчисленныя противорѣчія и конфликты. Идеологія была той организующей формой, которая связывала людей съ ихъ соціальнымъ цѣлымъ, которая ограничивала и примиряла ихъ противорѣчія съ нимъ настолько, чтобы цѣлое могло жить и развиваться. Поэтому развитіе идеологіи необходимо должно было ускоряться по мѣрѣ нарушенія однородности коллектива, и достигнуть гигантскихъ размѣровъ среди анархической системы производства,—какіе, дѣйствительно, и характеризуютъ нашу культуру. Въ этомъ развитіи создался новый, своеобразный типъ идеологическихъ формъ—нормативный типъ: обычай, право, нравственность, приличія и т. д. Формы познанія и рѣчи увеличились въ числѣ и сложности въ сотни, въ тысячи разъ. И въ то же время вся идеологія мало-по-малу подверглась тому глубокому

преобразованію, которое я обозначу, какъ «всеобщій фетишизмъ идеологическихъ формъ».

Изученіе всеобщаго фетишизма мы начнемъ именно съ области *нормъ*, потому что здѣсь онъ прослѣживается всего проще и легче.

ГЛАВА II.

Развитіе фетишизма нормъ.

XV.

Основной и первоначальной изъ нормативныхъ формъ является *обычай*. Въ своемъ элементарномъ видѣ онъ былъ не чѣмъ инымъ, какъ *техническимъ правиломъ соціальнаго поведенія людей*.—Чтобы община могла побѣждать враговъ, для этого надо всѣмъ воинамъ въ моментъ борьбы держаться вмѣстѣ; чтобы пищи и одежды хватило на всю общину, для этого надо всѣмъ общій продуктъ или общую добычу дѣлить поровну; чтобы привести себя въ дружное и воинственное настроеніе передъ выступленіемъ на войну или охоту, воинамъ слѣдуетъ предварительно устраивать такіе-то пляски и танцы съ такими-то пѣснями, и т. под.;—вотъ схемы древнѣйшихъ обычаевъ. «Цѣль» этихъ соціально-техническихъ правилъ могла въ каждомъ частномъ случаѣ и не формулироваться особо,—она все равно чувствовалась и подразумѣвалась, и была близка каждому: это было коллективное благо группы, потребности коллективной жизни, понятныя и очевидныя для всѣхъ,—потому что никто еще и не думалъ выдѣлять *свои* личные интересы и стремленія изъ *общихъ* интересовъ и стремленій своего родного коллектива—не было обособленныхъ «личностей», а былъ единый организмъ родовой общины, и его живыя клѣтки—люди, связанные кровной связью.

Для первобытнаго коммуниста обычаи были «завѣтами предковъ»; въ этомъ заключалась ихъ единственная, и вполнѣ достаточная мотивировка. Понятіе «завѣты предковъ» было той формой, въ которой сознавалось историческое единство родового коллектива, преемственная непрерывность его жизни, его активности, его интересовъ. Любая норма обычая и любое техническое правило формулировались, приблизительно, такъ: согласно завѣтамъ предковъ, надо дѣйствовать такъ-то и такъ-то;—и это было, по существу, то же самое, какъ если бы сказать: ради интересовъ родового коллектива, надо дѣйствовать такъ-то. Въ идеѣ «завѣты предковъ» не было соціальнаго фетишизма,

т. е. извращеннаго пониманія соціальныхъ отношеній, а былъ только глубочайшій соціальный консерватизмъ первобытной эпохи: *родъ* принимался какъ нѣчто неизмѣнное, жизненно себѣ равное, стереотипно повторяющее себя въ смѣнѣ поколѣній; онъ остается одинъ и тотъ же, въ предкахъ и потомкахъ; то, что было благомъ для предковъ, то не можетъ не быть благомъ для потомковъ. Связь сотрудничества поколѣній еще не разорвана, идея развитія совершенно отсутствуетъ, логика коллектива сковываетъ живое съ мертвымъ цѣпью тожества, самая мысль о противопоставленіи завѣтовъ прошлаго и интересовъ настоящаго органически невозможна...

При этихъ простыхъ, ясныхъ отношеніяхъ обычай, которымъ опредѣлялись дѣйствія людей другъ по отношенію къ другу, былъ такимъ же практическимъ знаніемъ, какъ всякія другія практическія знанія, которыми опредѣлялись дѣйствія людей по отношенію къ внѣшней природѣ; онъ не былъ для людей «внѣшнимъ принужденіемъ», а былъ органической формою ихъ существованія. Нарушеніе обычая, если оно случалось, было не «преступленіемъ» или «грѣхомъ», за который люди человѣка «судятъ», и «совѣсть» мучитъ,—а простой нелѣпостью, жизненной нецѣлесообразностью, подобной нарушенію выработанныхъ техническихъ пріемовъ труда.

Это отнюдь, впрочемъ, не означаетъ болѣе мягкаго отношенія къ нарушителямъ обычая, чѣмъ то, какое проявляется на болѣе высокихъ ступеняхъ культуры. Напротивъ, оно крайне сурово въ силу все той же жизненной необходимости. Борьба за существованіе такъ тяжела, требуетъ такого полнаго напряженія силъ, враждебныя стихіи такъ могущественны, что малѣйшая безплодная, нецѣлесообразная растрата энергіи угрожаетъ разрушить ненадежное равновѣсіе жизни коллектива съ его внѣшней средою,—угрожаетъ опасностью самому существованію родовой группы. А потому борьба съ уклоненіемъ отъ обычая совершенно безпощадна, оно представляется людямъ, какъ нѣчто принципіально-враждебное, какъ нѣчто неестественное и непонятное, какъ нѣчто физически-страшное. Коллективъ защищается, убивая нарушителя обычаевъ или изгоняя его изъ своей среды—что было тогда равносильно умерщвленію человѣка, потому что внѣ коллектива немыслимо было отстаивать свою жизнь противъ стихій.

Но и въ этомъ не было разницы между обычаемъ и техническимъ правиломъ. Уклоненіе отъ сложившихся техническихъ пріемовъ было такой же страшной и непонятной вещью, въ той же мѣрѣ представлялось грозной опасностью для группы, какъ и нарушеніе обычныхъ

отношеній между людьми. Безпредѣльный консерватизмъ первобытной психики не допускалъ даже возможности вопроса о томъ, дѣйствительно ли данное техническое новшество вредно для группы, или оно, можетъ быть, напротивъ, полезно и прогрессивно. Самозащита противъ всякаго новатора въ техникѣ была столь же отчаянно-безпощадна, и выражалась въ его уничтоженіи.

Техника сама закрѣплялась въ формѣ «обычая,» а обычай былъ «технической формою» взаимодѣйствія людей въ ихъ трудовой жизни. Но потомъ все это измѣнилось.

XVI.

Когда живое единство коллективно-трудовой системы было разрушено, когда обособленіе «власти» отъ «подчиненія», затѣмъ спеціализація, а за нею обмѣнъ и частная собственность шагъ за шагомъ обособили человѣка отъ его группы и создали индивидуальное «я», какъ отдѣльный центръ интересовъ и стремленій,—тогда началось царство нормъ уже въ иномъ, въ новомъ и своеобразномъ значеніи этого слова. Обычай и возникшія изъ него затѣмъ производныя формы —приличія, право, нравственность—утратили мало-по-малу одну изъ своихъ составныхъ частей —идею коллективной цѣли,—и тѣмъ самымъ утратили также свой прежній характеръ техническихъ правилъ. Онѣ стали «императивами», т. е. *повелѣніями*,—но не простыми, конкретными и частными повелѣніями, съ какими одинъ человѣкъ можетъ обращаться къ другому,—а отвлеченными и общими повелѣніями, *не мотивированными*, но обладающими принудительной силой. Таковы еще эти нормы для большинства людей и въ наше время...

Самое превращеніе нормъ было исторически-неизбѣжно. Съ одной стороны, жизненная необходимость ихъ не только не исчезла, но увеличилась во много разъ; съ другой стороны, новыя общественныя отношенія сдѣлали невозможной ихъ прежнюю форму, вытекавшую изъ первобытнаго коллективизма. Разсмотримъ оба эти момента нѣсколько ближе.

Началомъ обособленія личности среди родовой группы было выдѣленіе *организаторской* функціи. Тутъ впервые нарушается первобытное, безличное равенство людей въ трудовой системѣ; руководитель производства-патріархъ-противопоставляется прочимъ членамъ общины, какъ единственный носитель ея трудового опыта во всей его полнотѣ, какъ живое воплощеніе родовыхъ традицій, какъ человѣкъ, устами котораго говоритъ коллективный интересъ, указаніями котораго выражается коллективное благо. Ему надо повиноваться, это необходимо для группы какъ цѣлаго, и обязательно для каждаго изъ ея членовъ. И вотъ, именно здѣсь возникаетъ зародышъ того жизненнаго противорѣчія, которое затѣмъ одѣваетъ міръ нормъ таинственнымъ покровомъ фетишизма.

Если человѣкъ, преслѣдуя ту или иную имъ самимъ поставленную частную цѣль, совершаетъ опредѣленныя дѣйствія, то онъ знаетъ, что́, и зачѣмъ дѣлаетъ; его опытъ въ этомъ случаѣ легко укладывается въ схему «техническаго правила», и для фетишизма нѣтъ мѣста. Если человѣкъ, слѣдуя той или иной укоренившейся родовой традиціи, которая непосредственно имъ самимъ органически усвоена въ видѣ «обычая», выполняетъ опредѣленные поступки, то и тогда онъ знаетъ, что́ и почему дѣлаетъ: «обычай» выступаетъ для него какъ «техническое правило» коллективно-родовой жизни, и для фетишизма еще нѣтъ почвы.—Но если тотъ же человѣкъ осуществляетъ распоряженіе организатора—патріарха, вождя, жреца,—то далеко уже не всегда ему извѣстно и понятно, что онъ дѣлаетъ и зачѣмъ. Психика организатора не такова, какъ психика исполнителя: первая и шире, и сложнѣе, вообще—богаче; а потому степень взаимнаго пониманія организатора и исполнителей практически оказывается весьма неодинакова. Организаторъ долженъ, конечно, понимать каждаго исполнителя въ предѣлахъ своей работы, и это ему не трудно: онъ опирается на *бо́льшій* опытъ. Но исполнитель въ несравненно менѣе благопріятномъ положеніи: за нимъ стоитъ опытъ меньшій и болѣе узкій, организаторъ для него въ этомъ смыслѣ—существо высшее, соображенія и планы котораго онъ далеко не всегда можетъ понять или угадать; а повиноваться все равно надо, независимо отъ того, ясны или неясны цѣли организатора.

Различіе между психикой организаторской и исполнительской, вначалѣ весьма неглубокое и почти только «количественное», затѣмъ развивается все сильнѣе и глубже, становясь кореннымъ, «качественнымъ» различіемъ. И такъ какъ на немъ оказывается построена вся организація производства, то къ нему должно мало-по-малу приспособиться и міровоззрѣніе людей, имъ должна проникнуться ихъ идеологія. Складывается «дуалистическая» система, съ ея по всей линіи проходящимъ раздвоеніемъ опыта, съ ея постоянными антитезами качественно-высшаго и низшаго, таинственнаго и обыденнаго, «духовнаго» и «тѣлеснаго», «божественнаго» и «мірского» и т. д., и т. д. Одна и та же основная противоположность двухъ моментовъ соціально-

трудовой дѣятельности людей, противоположность активно-организаторской и пассивно-исполнительской функціи, находитъ себѣ новыя и новыя, все болѣе разнообразныя идеологическія отраженія.

Здѣсь я вынужденъ нѣсколько остановиться, потому что изложенный взглядъ на происхожденіе дуализма, и спеціально «анимизма», проводимый мною больше десяти лѣтъ въ цѣломъ рядѣ работъ, и признаваемый теперь даже нѣкоторыми изъ довольно враждебныхъ критиковъ, недавно сталъ оспариваться Г. В. Плехановымъ. Выставленныя имъ возраженія приходится разобрать.

Обосновывая свою теорію, я, между прочимъ, писалъ:

«Извѣстно, что на самыхъ раннихъ ступеняхъ общественнаго развитія, у самыхъ низко-стоящихъ племенъ анимизма еще нѣтъ, представленіе о духовномъ началѣ еще отсутствуетъ»... [1]).

«Нѣтъ, это совсѣмъ не «извѣстно», — возражаетъ Плехановъ. ...«Наоборотъ, самыя низшія изъ всѣхъ племенъ, доступныхъ наблюденію этнологіи — такъ назыв. низшіе охотники — придерживаются анимизма...» [2]). И самое утвержденіе мое Плехановъ объясняетъ «свойственной» мнѣ «смѣлостью».

Долженъ объяснить, что употребивъ выраженіе «извѣстно», я имѣлъ въ виду не отдѣльныхъ лицъ, которымъ, конечно, указанный мною фактъ можетъ оставаться неизвѣстнымъ, — а имѣющіяся научныя данныя и показанія спеціалистовъ изслѣдователей. Напр., въ своихъ книгахъ «Доисторическія племена» и «Начала цивилизаціи», сэръ Джонъ Лёббокъ приводитъ текстуально *десятки* сообщеній компетентныхъ путешественниковъ и миссіонеровъ о племенахъ, лишенныхъ *всякой* религіи, *всякихъ* религіозныхъ представленій, т. е. прежде всего представленій о духовной жизни [3]). Тамъ дѣло идетъ о многихъ племенахъ бассейна Амазонки, о цѣломъ рядѣ полинезійскихъ, о нѣкоторыхъ готтентотскихъ и кафрскихъ, о нѣкоторыхъ эскимосскихъ, и т. д. По недостатку мѣста, я приведу только два-три характерныхъ указанія.

Патеръ Бегертъ говоритъ о калифорнійскихъ индѣйцахъ:

«Я старался, возможно внимательно, открыть у тѣхъ, съ которыми я жилъ, существованіе хотя какого-нибудь понятія о душѣ, о Богѣ и будущей жизни, но не могъ найти и малѣйшаго слѣда такого познанія. Въ ихъ языкѣ нѣтъ словъ *Богъ* и *душа*».

---

1) Изъ психологіи общества, изд. 2. стр. 137.

2) „Соврем. міръ," 1909, сентябрь. Ст. „О религ. исканіяхъ," стр. 188.

3) „Доистор. врем.," Москва 1876, стр. 458-464. „Нач. цивил.," С.Пб. 1875, стр. 144—148.

«Очевидно, — пишетъ Бикъ, — что у арафуровъ (одинъ изъ южныхъ острововъ Ару) нѣтъ никакой религіи... О безсмертіи души они не имѣютъ ни малѣйшаго понятія. На всѣ мои разспросы объ этомъ предметѣ они отвѣчали: «никогда ни одинъ арафура не возвращался къ намъ послѣ смерти; поэтому мы ничего не знаемъ о будущей жизни, и слышимъ о томъ въ первый разъ.»

Въ описаніи эскимосовъ, Россъ приводитъ бесѣду со старѣйшиной одного изъ ихъ родовъ, и заключаетъ разсказъ такъ: «Онъ положительно увѣрялъ, что при колдовствѣ не пользуется ничьимъ содѣйствіемъ, и для него невозможно было понять, что такое добрый или злой духъ...»

Со своей стороны, Плехановъ приводитъ два примѣра племенъ, не знающихъ обособленія организаторскаго труда отъ исполнительскаго, и тѣмъ не менѣе — анимистовъ. Это, во-первыхъ, нѣкоторыя эскимосскія племена, живущія у Гудзонова залива. «У нихъ, — цитируетъ Плехановъ, — есть духи воды, духи тучъ, вѣтровъ и т. д...» Но «у нихъ вовсе нѣтъ никакого начальства, т. е. никакой «авторитарности». Правда, у нихъ существуютъ свои вожди, но власть этихъ вождей ничтожна, да и къ тому же они находятся обыкновенно подъ вліяніемъ... колдуновъ, т. е. людей, состоящихъ *въ сношеніяхъ съ духами*» (стр. 188, passim).

Другими словами, у этихъ эскимосовъ организаторская функція успѣла не только выдѣлиться, но и дифференцироваться («вожди» и «колдуны»), а Плехановъ полагаетъ, что тамъ нѣтъ «авторитарности»... Очевидно, подъ авторитарностью онъ понимаетъ какія-то юридическія проявленія «власти», а не фактическія трудовыя отношенія, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь.

Второй примѣръ — веддахи, цейлонское племя, «настоящіе и по-своему безупречные коммунисты», которые вѣрятъ, что «каждый умершій человѣкъ становится демономъ, т. е. духомъ, и что вслѣдствіе этого духи весьма многочисленны; веддахи приписываютъ имъ свои неудачи» (тамъ же, стр. 188.).

Достаточно сопоставить эти указанія двухъ авторовъ (Дешана и Заразина) со старыми вѣрованіями скандинавовъ и славянъ въ *злыхъ мертвецовъ*, чтобы видѣть, что тутъ мы имѣемъ просто ошибочный переводъ *вампиризма* черезъ *анимизмъ*. Вампиризмъ — это смутно выраженный въ примитивномъ мышленьи реальный фактъ, что мертвое тѣло часто является источникомъ вреда и опасностей (при эпидеміяхъ и просто при скопленіи гніющихъ тѣлъ, отравляющихъ почву и воды,

и т. под.). Въ старыхъ арійскихъ вѣрованіяхъ «жильцы могилъ», «упыри», «вурдалаки» и т. под.—это *тѣ самыя мертвыя тѣла*, которыя похоронены; они встаютъ изъ могилъ и вредятъ людямъ; и всѣ методы ихъ усмиренія примѣняются именно къ самымъ тѣламъ. Осложненіе вампиризма идеей о злыхъ духахъ, которые оживляютъ мертвецовъ, поселяясь въ нихъ—продуктъ весьма позднѣйшій, чуждый даже сказаніямъ ранней феодальной эпохи, когда представленія о духахъ вообще, конечно, вполнѣ развиты.

Что нынѣшніе европейскіе анимисты считаютъ злыхъ мертвецовъ первобытныхъ вѣрованій «духами» или «душами», это понятно, но впадать въ такую явную ошибку *для насъ* вовсе не обязательно. Тутъ повторяется исторія одного недоразумѣнія, расказаннаго Ливингстономъ: онъ долго бесѣдовалъ съ однимъ бушменомъ, какъ онъ полагалъ, о Богѣ,—«а между тѣмъ оказалось, что дикарь понялъ его такъ, что онъ говоритъ о Секоми, главномъ начальникѣ ихъ округа» [1]).

На этомъ я кончаю съ моимъ вынужденнымъ отступленіемъ въ сторону, и возвращаюсь къ основному сюжету.

Авторитарный дуализмъ мышленія, упрочиваясь въ ряду вѣковъ, пріобрѣтаетъ характеръ психо-физіологической необходимости. Всякое содержаніе опыта тогда почти уже автоматически укладывается въ его рамки—какъ-бы отливается въ готовую форму. Каждое явленіе, каждая вещь словно особымъ механизмомъ раздѣляется въ сознаніи дуалиста на двѣ стороны или части—«высшую» и «низшую», активную и пассивную; а если самъ по себѣ данный комплексъ опыта не поддается такой операціи раздвоенія, то сила воображенія дополняетъ его, удваиваетъ, придаетъ ему недостающее...

Въ этомъ ничего не измѣняетъ дальнѣйшее развитіе формъ авторитарной организаціи, возрастающее ихъ разнообразіе и сложность, отъ патріархата къ рабству или феодализму, къ жреческой теократіи или восточной деспотіи и т. под.: усложняются и разнообразятся проявленія дуализма, но его основная схема остается все та же.—Естественно, что и соціальныя нормы жизни людей пріобрѣтаютъ тогда авторитарно-дуалистическій характеръ. Это—первый типъ и первая стадія обволакивающаго ихъ фетишизма.

Нормы представляютъ изъ себя уже не простыя практическія традиціи группы или общества; онѣ превращаются въ авторитарныя «велѣнія» высшихъ силъ. Обычай—это «воля боговъ», для людей

[1]) „Доисторич. врем.“, стр. 460.

«священная», и уже ни въ какой практически-жизненной мотивировкѣ, собственно, не нуждающаяся; за ней—санкція могущества и власти боговъ, которые всегда могутъ наказать и погубить непокорныхъ.—Переходъ отъ обычая, какъ «завѣта предковъ», къ обычаю, какъ «волѣ боговъ», совершается тѣмъ легче и незамѣтнѣе, что сами «боги» развиваются путемъ прогрессивнаго обожествленія предковъ, именно предковъ-организаторовъ, родовыхъ и племенныхъ вождей. Но въ этомъ превращеніи радикально измѣняется вся жизненная логика нормъ: раньше онѣ были выраженіемъ конкретнаго *единства* группы въ непрерывно-преемственной трудовой связи ея поколѣній, теперь онѣ—воплощеніе *двойственной* природы коллектива, *разъединенія* двухъ сторонъ его трудовой активности, *расхожденія* двухъ полюсовъ его опыта.

Посмотрите, какъ построены десять заповѣдей моисеевыхъ—схема обычая, морали, права теократически-патріархальнаго міра. Первыя заповѣди устанавливаютъ единство авторитарнаго начала, объединяющаго еврейское племя въ его соціальномъ существованіи; но это начало не сливается съ Израилемъ, а противополагается ему, какъ стоящее надъ нимъ и внѣ его,—настолько внѣ, что въ самой формулировкѣ заповѣдей предполагается возможность разрыва между Израилемъ и его племеннымъ божествомъ, возможность перехода къ инымъ богамъ. Затѣмъ, въ остальныхъ заповѣдяхъ, опредѣляющихъ взаимныя отношенія людей внутри племени, воля божества является общей санкціей и замѣняетъ общую мотивировку, прикрывая своимъ фетишизмомъ дѣйствительное содержаніе нормъ—коллективные интересы племени, кристаллизованные силою традиціи.

И не однѣ эти нормы одѣвались оболочкою авторитарнаго фетишизма. Издревле выработанныя, прочно сохраняющіяся техническія правила получали ту же «божескую» санкцію. Изъ тѣхъ же десяти заповѣдей моисеевыхъ одна, несомнѣнно, формулируетъ собою—правда, весьма общее и широкое—«техническое правило» трудовой жизни: необходимость еженедѣльнаго суточнаго отдыха. Въ другихъ мѣстахъ Пятикнижія имѣется цѣлый рядъ частныхъ техническихъ правилъ, касающихся выбора и приготовленія пищи, ухода за рабочимъ скотомъ, способовъ постройки и т. под.; они такъ же входятъ въ составъ божественнаго законодательства, и ихъ значеніе въ обыденной практикѣ, ихъ прямая жизненная цѣлесообразность отступаетъ въ сознаніи людей передъ ихъ «высшимъ» и «священнымъ» источникомъ, который и дѣлаетъ ихъ для всѣхъ обязательными.

XVII.

Авторитарный фетишизмъ, какъ видимъ, отчасти уже отрываетъ идеологію отъ трудовой практики, изъ которой она возникла. Но только отчасти. Авторитетъ, устанавливающій нормы, для всѣхъ, подчиняющихся этимъ нормамъ, есть все же *членъ системы сотрудничества*; пусть онъ находится далеко отъ людей и высоко надъ ними, но онъ остается живымъ, конкретнымъ лицомъ, связаннымъ съ ними *трудовой* связью—руководства, заботы, покровительства [1]). Слѣдующій этапъ въ развитіи фетишизма разрываетъ и эту связь.

Тѣ формы сотрудничества, которыя завоевываютъ тогда господство, характеризуются всего болѣе неорганизованностью системы производства въ ея цѣломъ. Мѣновое общество экономически анархично; въ немъ нѣтъ общаго, планомѣрнаго руководства его трудовой дѣятельностью, нѣтъ органа для сознательно-цѣлесообразнаго распредѣленія работы и ея продукта. Каждый товаропроизводитель независимо организуетъ свое предпріятіе, и лишь на рынкѣ экономически сталкивается съ другими товаропроизводителями. Но на рынкѣ царитъ борьба и конкурренція, за которыми скрывается отъ сознанія товаропроизводителей объективный фактъ ихъ взаимнаго сотрудничества, фактъ ихъ общаго участія въ трудовой борьбѣ общества, какъ цѣлаго, за жизнь и развитіе. И потому вся мѣновая культура — это міръ соціальныхъ противорѣчій и конфликтовъ, гдѣ жизнь трудового коллектива раздроблена на мелкія части, и только изъ ихъ борьбы возникаетъ развитіе.

Всякая жизненная борьба, развертываясь свободно и послѣдовательно, стремится перейти въ истребленіе, въ уничтоженіе,—потому что каждое новое усиліе въ борьбѣ углубляетъ ее и обостряетъ. Такова, конечно, и тенденція соціальной борьбы конкуррирующихъ или сталкивающихся личностей, группъ, общественныхъ классовъ. Но если бы эта тенденція могла неограниченно проявляться, то она, очевидно, съ величайшей быстротой привела бы къ полному разрушенію общества. Отсюда — самая настоятельная потребность въ спе-

[1]) Кромѣ боговъ—руководителей, существуютъ также часто злые боги—враги. Но они просто принадлежатъ къ другой системѣ сотрудничества: руководятъ и управляютъ чуждыми, непріязненными силами, напр., другими, враждебными племенами или разрушительными стихіями. Схема отношенія нормъ и трудовой жизни остается та же.

ціальныхъ приспособленіяхъ, которыя ограничивали бы соціальную борьбу, устанавливали бы рамки для антагонизмовъ и конфликтовъ,— которыя вносили бы необходимый минимумъ *организованности* въ анархичныя, противорѣчивыя отношенія между людьми. «Нормы» пріобрѣтаютъ огромное жизненное значеніе, — онѣ растутъ, размножаются и усложняются до невиданныхъ размѣровъ.

По существу—онѣ продолжаютъ оставаться тѣмъ, чѣмъ были и раньше: техническими правилами соціальнаго поведенія людей. Ихъ жизненная цѣль *объективно* не измѣняется: благо выработавшаго ихъ коллектива, потребности его жизни и развитія. И самый коллективъ *объективно* продолжаетъ существовать, даже въ самомъ раздробленномъ мелко-буржуазномъ обществѣ: люди производятъ товары не для себя лично, а для общества, въ которомъ продукты и распредѣляются при посредствѣ рынка; и каждое предпріятіе поддерживаетъ себя развѣ только въ ничтожной степени потребленіемъ того, что оно само производитъ, а въ наибольшей степени, почти всецѣло, потребленіемъ чужихъ продуктовъ получаемыхъ опять-таки черезъ рынокъ. Но формально—*коллектива нѣтъ*; формально—онъ распался на отдѣльныя, независимыя предпріятія, которыя не связаны общей организаціей, но разъединены антагонизмами рынка. А между тѣмъ только эта сторона дѣла доступна мышленію товаропроизводителя. Онъ не видитъ соціально-трудового содержанія обмѣна, онъ не знаетъ своего соціально-трудового цѣлаго, къ которому самъ принадлежитъ, — все это заслонено отъ него противорѣчіемъ экономической борьбы и фетишизмомъ частной собственности.

Создается оригинальное положеніе. Всѣ «нормы»—обычныя, нравственныя, правовыя, — имѣютъ свою жизненную цѣль; и эта цѣль лежитъ въ коллективѣ; онѣ связываютъ личность съ коллективомъ, подчиняютъ ея дѣйствія интересамъ коллектива. И въ то же время для этихъ самыхъ личностей коллективъ не существуетъ.

Возьмемъ, напр., самый актъ обмѣна. Нормы обычая и права требуютъ, чтобы продавецъ и покупатель въ своей борьбѣ изъ-за цѣны товара не переходили границъ мирныхъ переговоровъ и взаимнаго уваженія къ собственности того и другого. Если бы не было этихъ нормъ, споръ за цѣну, обостряясь, на каждомъ шагу уступалъ бы свое мѣсто простому насилію и грабежу; напр., покупатель, которому кажется въ данный моментъ, что онъ физически сильнѣе продавца, естественно предпочиталъ бы, въ случаѣ упорнаго несогласія продавца на его условія, взять нужный товаръ даромъ. Исторія обмѣна

Государственная ордена Ленина БИБЛИОТЕКА СССР

показываетъ, что и на самомъ дѣлѣ, пока мѣновыя отношенія еще не вполнѣ сложились и недостаточно укрѣпились, они чрезвычайно часто переходятъ въ настоящій разбой; извѣстно, напр., какъ систематично умѣли сочетать оба эти занятія предпріимчивые мореплаватели древней Финикіи.—Далѣе, обычай и затѣмъ нравственность предписываютъ въ обмѣнѣ нѣкоторую элементарную «честность»; если бы она не соблюдалась, по крайней мѣрѣ, въ большинствѣ случаевъ, то развитіе обмѣна стало бы практически невозможнымъ; и мы знаемъ, до какой степени оно замедляется и затрудняется до сихъ поръ тѣмъ некультурнымъ, азіатскимъ надувательствомъ, которое такъ еще распространено у насъ и въ другихъ полу-цивилизованныхъ странахъ.—Историческая необходимость создала и выработала нормы, организующія жизнь и борьбу членовъ общества; но могла ли она удержать за этими нормами въ *индивидуалистическомъ* обществѣ тотъ характеръ коренного *коллективизма*, который объективно присущъ имъ, какъ выражающимъ интерессы коллектива, какъ подчиняющимъ личность ея соціальному цѣлому?

Другими словами: могли ли нормы сложиться въ мышленьи товаропроизводителя, индивидуалиста, именно такими, какими онѣ являются по своему объективному жизненному смыслу,—т. е., техническими правилами, относящимися къ самосохраненію коллектива? Напр., въ такомъ видѣ: «для жизни и развитія всего общества каждый долженъ въ процессѣ обмѣна ограничиваться словесными переговорами и не позволять себѣ насильственныхъ дѣйствій, а также не обманывать другихъ».—Очевидно, что подобныя формулы для индивидуалиста были бы неестественны и непонятны, а главное — лишены всякой реальной обязательности. Что такое для него все общество? Онъ его не знаетъ; онъ понятія не имѣетъ о той системѣ сотрудничества, къ которой самъ принадлежитъ; въ лучшемъ случаѣ она для него—смутный символъ, а отнюдь не живой организмъ, одной изъ клѣтокъ котораго онъ является. На-лицо имѣется одинъ, непосредственно близкій и доступный человѣку центръ потребностей и дѣйствій, одна понятная ему и дорогая для него жизненная реальность: это его индивидуальное «я», частный собственникъ его тѣла, его имущества, его переживаній. Только къ индивидуальному «я» и могутъ быть отнесены нормы, только въ немъ могутъ онѣ найти дѣйствительную опору для своей практической примѣнимости, для своей обязательности.

Но и это — возможно ли на самомъ дѣлѣ? Вѣдь «норма» есть

именно *ограниченіе* личнаго «я», ограниченіе въ интересахъ того или иного коллектива. Гдѣ же въ немъ, въ этомъ «я», опора для «нормы»?

Тутъ лежитъ самое глубокое противорѣчіе всей «нормативной» идеологіи мѣнового общества. Исторически, оно разрѣшается послѣдовательнымъ развитіемъ того основного, всеобщаго фетишизма, который до сихъ поръ еще преобладаетъ въ нашемъ культурномъ мірѣ.

XVIII.

Мѣновое общество, какъ видимъ, больше всякаго другого нуждается въ нормахъ. Полное противорѣчій, построенное на борьбѣ, оно разсыпалось бы вдребезги, если бы его безчисленныя клѣтки не опутывала со всѣхъ сторонъ невидимая сѣть нормъ, удерживающая ихъ вмѣстѣ и въ то же время не дающая имъ поглотить другъ друга. Вся экономическая ткань эта въ общемъ оказывается несравненно менѣе прочной, несравненно легче расползающейся въ своихъ частяхъ, чѣмъ живая, цѣлостная ткань первобытныхъ и патріархальныхъ общинъ,—но зато она неизмѣримо подвижнѣе, и раскидывается гораздо шире въ пространствѣ, охватывая милліоны особей тамъ, гдѣ прежде объединялись только сотни или тысячи. Тутъ нѣтъ *конкретнаго* единства,—ни того, которое стихійно и непосредственно, подобно молекулярному сцѣпленію въ кристаллѣ, спаиваетъ первичную коммунистическую группу, ни того, которое болѣе косвенно, но не менѣе надежно,—подобно солнечному притяженію въ астрономической системѣ,—формируетъ и скрѣпляетъ авторитарную организацію. Развитіе нормъ жизненно *замѣняетъ* подобное конкретное единство,—замѣняетъ неполно и несовершенно, разумѣется,—и вмѣстѣ съ тѣмъ оно во всемъ своемъ характерѣ, въ своихъ специфическихъ тенденціяхъ *выражаетъ* и *отражаетъ* отсутствіе этого единства.

Въ актѣ обмѣна *реализуется* сотрудничество товаропроизводителей, потому что въ немъ совершается переходъ продукта отъ того, кто его произвелъ, къ другимъ, для которыхъ онъ, объективно, былъ произведенъ; въ актѣ обмѣна, слѣдовательно, воплощается соціальный характеръ труда людей, его общественная организація—раздѣленіе его между предпріятіями. Но самый актъ обмѣна формально *неорганизованъ*, или, точнѣе, въ немъ отношеніе людей не является организаціонной ихъ связью. Каждый изъ участниковъ обмѣна дѣлаетъ то, что хочетъ, и каждый заботится только о своихъ собственныхъ интересахъ: требуетъ какъ можно больше, старается

дать какъ можно меньше. Оттого и процессъ обмѣна имѣетъ внѣшній видъ борьбы, а не сотрудничества.

Однако, на дѣлѣ борьба эта заключена въ извѣстныя рамки, и тѣмъ болѣе узкія, чѣмъ болѣе развито мѣновое хозяйство. И надъ покупателемъ, и надъ продавцомъ тяготѣетъ нѣкоторая *норма*, отъ которой они объективно не могутъ далеко отклоняться въ своихъ требованіяхъ, и къ которой стремится привести ихъ самая борьба — рыночная конкурренція. Норма эта называется мѣновой стоимостью.

Что мѣновая стоимость есть, дѣйствительно, норма, опредѣляющая, въ извѣстной сферѣ, взаимоотношенія людей, это сразу становится очевидно, если мы возьмемъ мѣновую стоимость, какъ соціальный фактъ, и развернемъ ея содержаніе съ точки зрѣнія товаропроизводителя: «за такой-то товаръ слѣдуетъ при обмѣнѣ давать (или требовать) столько-то».—Но при этомъ сразу выясняется также и то, что данная норма совсѣмъ особаго типа: въ ней нѣтъ уже *никакой* мотивировки.

Почему и зачѣмъ слѣдуетъ (или «должно») обмѣнивать товаръ *A* въ такой-то пропорціи съ товаромъ *B*? Требуютъ этого интересы коллектива? Но въ сознаніи товаропроизводителя, и особенно при актѣ обмѣна, мысль о коллективѣ совершенно не имѣетъ мѣста: общій интересъ, единство соціальнаго цѣлаго вполнѣ замаскированы формальной независимостью производителей и ихъ рыночной борьбою. «Завѣты предковъ»? Но и они, очевидно, тутъ ни при чемъ; рынокъ вообще никакихъ завѣтовъ не знаетъ и не признаетъ. Повелѣніе авторитета, человѣческаго или божественнаго? Въ самомъ понятіи мѣновой стоимости этого элемента нѣтъ и слѣда; а когда какой-нибудь реальный авторитетъ, напр., правительство, устанавливаетъ принудительную таксу на тотъ или иной товаръ, то въ сознаніи товаропроизводителя возникаетъ прежде всего вопросъ: соотвѣтствуетъ ли такса «настоящей», «дѣйствительной» стоимости товара, —т. е. стоимость выступаетъ какъ нѣчто абсолютно независимое отъ велѣній власти.

Когда самому товаропроизводителю въ рыночной борьбѣ удается одержать особенную побѣду или приходится потерпѣть особенное пораженіе, тогда онъ опять-таки разсматриваетъ эти случаи, какъ *уклоненія* отъ нормы: «я продалъ свой товаръ выше его стоимости», —«ниже его стоимости». Значитъ, хотя онъ и стремится, подчиняясь личному интересу, взять какъ можно больше, отдать какъ можно меньше, но объективное, самостоятельное существованіе нормы обмѣна остается для него внѣ сомнѣній.

Единственная формула, которая точно выражаетъ понятіе членовъ мѣнового общества о стоимости, оказывается слѣдующая: «за такой-то товаръ должно брать или давать столько-то, *потому что такова его мѣновая стоимость*». Ясно, что мотивировка тутъ мнимая, что на дѣлѣ ея нѣтъ, а есть только тавтологія, голое повтореніе самой нормы вмѣсто ея мотивировки: «слѣдуетъ давать и брать столько-то»,—это и значитъ, что стоимость такова-то. Передъ нами норма окончательно обезглавленная; ея соціально-трудовое происхожденіе и значеніе не представлены въ ней самой ни прямо, ни косвенно; она какъ бы отдѣлилась отъ нихъ—«отвлечена» отъ нихъ, утратила, слѣдовательно, свою естественную основу и стала «метафизической» въ точномъ смыслѣ слова.

Здѣсь лежитъ сущность товарнаго фетишизма: коллективный субъектъ устраненъ изъ нормы, и она тогда неизбѣжно относится въ сознаніи людей къ единственно остающемуся въ полѣ этого сознанія—товарному объекту; «соціальныя отношенія людей представляются, какъ отношенія вещей». И власть товарнаго фетишизма тяготѣетъ надъ мыслью людей, какъ власть рынка—надъ ихъ жизнью. Создается абстрактный идеологическій міръ, міръ безличныхъ нормъ и безжизненныхъ понятій, оторванныхъ отъ своего трудового содержанія.

XIX.

Мѣновыя отношенія постепенно проникали въ натурально-хозяйственное общество, и постепенно преобразовывали всю его организацію, въ отдѣльныхъ частяхъ и цѣломъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ реформировалось въ своихъ частяхъ и въ цѣломъ все мышленіе людей, проникаясь товарнымъ фетишизмомъ, перестраиваясь по новому, «метафизическому» типу.

Какъ мы видѣли, уже «авторитарное» сотрудничество, т. е. раздѣленіе труда организаторскаго и исполнительскаго, оторвало соціальныя нормы отъ коллективнаго субъекта въ сознаніи людей, и на мѣсто этого коллективнаго субъекта поставило его индивидуальнаго замѣстителя—«авторитетную» личность, человѣческую или божественную. Съ теченіемъ времени авторитарная цѣпь повелѣвающихъ—подчиняющихся, какъ извѣстно, все болѣе удлиняется, и возрастаетъ разстояніе между ея высшими и низшими звеньями: стоитъ только сравнить ту живую, родственную связь, какая существуетъ между патріархомъ и прочими членами его общины, съ той соціальной про-

пастью, которая отдѣляетъ какого-нибудь восточнаго деспота, носящаго званіе «бога», отъ послѣдняго изъ рабовъ его государства. При этомъ тотъ высочайшій авторитетъ, который устанавливаетъ и санкціонируетъ самыя общія нормы жизни людей, неизбѣжно становится въ сознаніи людей образомъ все менѣе близкимъ и конкретнымъ, все болѣе неяснымъ и туманнымъ, все менѣе понятнымъ въ своемъ неизмѣримомъ могуществѣ и грандіозности.

Въ самомъ дѣлѣ, какимъ способомъ санкція исторически сложившихся «обычаевъ» пріобрѣла религіозный, божественный характеръ? Тѣмъ же самымъ, какимъ вообще родовой культъ предковъ превратился въ религію. Съ развитіемъ патріархата и авторитарныхъ привычекъ мысли, безличные «завѣты предковъ» стали повелѣніями опредѣленныхъ личностей—предковъ-организаторовъ. Вѣками продолжающееся и тѣмъ самымъ *накопляющееся* въ памяти и мышленьи людей подчиненіе этимъ личностямъ поднимало ихъ на все бо́льшую и бо́льшую высоту надъ живущими людьми, вплоть до того сверхчеловѣческаго уровня, на которомъ они являются уже настоящими «богами».

Въ авторитарномъ мірѣ коллективныя дѣянія всегда приписываются тому организатору, подъ руководствомъ котораго они совершались; это—основа всей его миѳологіи. Даже мы, люди новѣйшаго времени, безсознательно повторяемъ миѳотворческій процессъ мысли, когда выражаемся, напр., такъ: «Наполеонъ разбилъ союзную армію при Аустерлицѣ», или: «Круппъ заготовилъ артиллерію для германскаго флота» и т. под. По существу, столь же авторитарно и миѳологично наше пониманіе вещей даже тогда, когда мы говоримъ: «Дарвинъ создалъ теорію происхожденія видовъ», или «Гёте—творецъ Фауста»,—потому что всю ту массу коллективнаго труда различныхъ людей и поколѣній, которая приготовила для Дарвина матеріалъ научный, для Гёте—поэтически-философскій, такъ что имъ оставалось только внести въ него немногія еще звенья, чрезвычайно малыя по сравненію съ уже накопленными, и организовать все въ стройную систему,—всю эту наибольшую массу труда мы безсознательно игнорируемъ, а своей словесной формулировкой приписываемъ и ее тѣмъ же организующимъ личностямъ—геніямъ. Въ старыхъ авторитарныхъ общинахъ и обществахъ такое перенесеніе коллективнаго творчества и его результатовъ на героическую или божественную личность было, конечно, несравненно болѣе непосредственнымъ и наивнымъ, а потому несравненно болѣе рѣшительнымъ и полнымъ. Понятно, до какихъ

размѣровъ выростали образы героевъ и боговъ, изъ поколѣнія въ поколѣніе, въ ряду тысячелѣтій впитывая въ себя коллективную жизнь и силу. Источникъ обязательности нормъ становился въ глазахъ людей все выше, но также и отдаленнѣе отъ нихъ, все меньше умѣщался въ полѣ ихъ духовнаго зрѣнія, пріобрѣтая тѣмъ самымъ болѣе и болѣе символическій характеръ [1]).

Этимъ подготовлялась почва для того дальнѣйшаго преобразованія боговъ и нормъ, которое было вызвано развитіемъ товарнаго производства.

XX.

По мѣрѣ того какъ мѣновыя отношенія овладѣваютъ соціальной жизнью, и старыя авторитарныя формы начинаютъ играть въ ней относительно все меньшую роль, естественнымъ образомъ, мѣновая идеологія оттѣсняетъ авторитарную. Эта послѣдняя всегда отчасти сохраняется въ товарномъ обществѣ, какъ въ мелко-буржуазномъ, такъ и въ капиталистическомъ, потому что ни то, ни другое не уничтожаетъ авторитарныхъ отношеній вполнѣ, но удерживаетъ ихъ, по крайней мѣрѣ, внутри частныхъ хозяйствъ, а также въ государственной, военной и т. под. организаціяхъ. Но и поскольку авторитарныя формы мышленія продолжаютъ существовать, онѣ подвергаются вліянію формъ идеологіи мѣновой,—приспособляются къ нимъ, пріобрѣтаютъ мало-по-малу ихъ окраску, теряютъ изъ своего содержанія то, что находится въ наибольшемъ противорѣчіи съ ними.

Прежде всего, это относится къ тѣмъ авторитарнымъ нормамъ, которыя остались жизненно-полезными и при новыхъ, буржуазныхъ формахъ, такъ что перешли въ мѣновое общество, такъ сказать, по наслѣдству отъ предшествующей фазы культурнаго развитія.

Когда поле мышленія человѣческаго заполняется новыми переживаніями и новыми интересами, вытекающими изъ условій экономической связи и экономической борьбы товарнаго міра, то старые ав-

---

[1]) Надо замѣтить, что и тогда, когда нормы устанавливаются авторитетами низшаго порядка (напр., „законы“ царями или правителями въ деспотическихъ монархіяхъ), то все-же ихъ конечная санкція дается авторитетомъ верховнымъ—божествомъ. Именно, этотъ верховный авторитетъ даетъ общую норму—повиноваться низшимъ авторитетамъ („нѣсть власть аще не отъ Бога“, говоритъ христіанское ученіе), и такимъ образомъ заранѣе освящаетъ и дѣлаетъ обязательными всѣ нормы, исходящія отъ этихъ послѣднихъ. Это придаетъ системѣ нормъ, отъ самыхъ общихъ до самыхъ мелкихъ, надлежащее единство и прочность.

торитеты практически въ массѣ случаевъ уже не могутъ регулировать эти переживанія и эти интересы своими указаніями, повелѣніями, нормами. Напр., какимъ образомъ обычай и мораль, освященные авторитетами патріархальнаго и феодальнаго міра, могли бы руководить авантюристски-пріобрѣтательской дѣятельностью какого-нибудь изъ героевъ «первоначальнаго накопленія»? Очевидно, что этотъ предтеча и апостолъ нарождающагося капитала не только не нашелъ бы полезнаго для себя руководства въ старозавѣтныхъ предписаніяхъ, созданныхъ для сравнительно примитивной, и сравнительно стройной въ своей несложности системы отношеній,—но скорѣе встрѣтилъ бы въ нихъ многоразличныя, крайне неудобныя препятствія. Въ меньшей, конечно, степени,—то же самое относится и къ любому товаропроизводителю, къ самому рядовому ремесленнику или крестьянину, уже подпавшему подъ роковую власть рынка, и его стихійно-державною волею сброшенному съ родныхъ основъ патріархально-организованнаго существованія. Гдѣ уже тутъ «жить по-божески», т. е. въ рамкахъ прежнихъ, авторитарныхъ нормъ эпохи натуральнаго хозяйства: чтобы уцѣлѣть въ экономической борьбѣ каждаго противъ всѣхъ, приходится постоянно «норовить въ карманъ», т. е. дѣйствовать согласно нормамъ буржуазной конкурренціи, изъ нихъ же первая и главная есть—мѣновая стоимость.

При такихъ условіяхъ понятно, что образы прежнихъ авторитетовъ атрофируются въ сознаніи людей,—тускнѣютъ и расплываются. Жизненная необходимость въ нихъ не исчезла, но она выступаетъ все рѣже и рѣже; ихъ голосъ все чаще заглушается металлически-звенящимъ голосомъ рынка, и звучитъ все слабѣе; ихъ тѣло обезкровливается, теряетъ свою могучую, импонирующую матеріальность, становится воздушнымъ, призрачнымъ; понемногу они перестаютъ быть конкретными существами, близкими къ человѣку или удаленными отъ него, ограниченными въ своемъ господствѣ надъ нимъ и понятными, или непостижимыми въ неограниченной грандіозности своихъ силъ,—но всегда принципіально-подобными ему своей тѣлесно-духовною природой;—теряя эти черты, они становятся абстрактными, символичными, «метафизичными».

Такое превращеніе совершается подъ воздѣйствіемъ новаго типа нормъ, выработаннаго мѣновой организаціей,—того типа, который представленъ прежде всего, какъ мы видѣли, мѣновой стоимостью.

Стоимость товара дана въ опытѣ людей, участвующихъ въ обмѣнѣ, какъ норма объективно-принудительная, не зависящая отъ ихъ

индивидуальной воли, а въ то же время не предуставленная никакимъ коллективнымъ рѣшеніемъ и никакимъ личнымъ авторитетомъ. И когда кто-либо изъ нихъ пытается опредѣлить, почему именно приходится ему и всякому другому обмѣнивать данные товары въ такихъ-то приблизительно соотношеніяхъ, то, какъ мы видѣли, единственный отвѣтъ, который онъ тогда находитъ, сводится къ положенію: «такова стоимость этихъ товаровъ». Логическій анализъ показываетъ намъ, что это—голая тавтологія, абстрактное обозначеніе того же факта, который надо было объяснить; но человѣкъ, находящійся подъ властью фетишизма, не дѣлаетъ такого анализа, и не можетъ его сдѣлать, потому что тогда онъ остался бы просто безъ всякаго отвѣта: соціально-трудовыя отношенія, которыя лежатъ въ основѣ стоимости, скрыты отъ него оболочкою рыночной борьбы, индивидуальныхъ интересовъ, внѣшней обособленности предпріятій. И въ результатѣ, абстрактное понятіе «стоимости»,—пустое, потому что оно отвлечено отъ своего дѣйствительнаго содержанія,—становится въ глазахъ фетишиста *источникомъ и объясненіемъ* принудительной силы реальныхъ фактовъ. Абстракція «стоимость» занимаетъ здѣсь то самое мѣсто, которое въ старыхъ нормахъ занимали повелѣнія авторитетовъ или завѣты предковъ.

Этимъ создается тотъ особый, своеобразный типъ мышленія, который характеризуетъ психологію людей товарнаго міра. Прежде, если человѣкъ сознавалъ, что въ своихъ дѣйствіяхъ онъ подчиняется обязательной нормѣ, то онъ не могъ мыслить эту норму иначе, какъ въ связи съ нѣкоторымъ живымъ, конкретнымъ образомъ; онъ не способенъ былъ понимать и принимать ее иначе, какъ проявленіе могучей, вполнѣ реальной силы, напр., какъ волю личнаго божества, обладающаго опредѣленными физическими и духовными свойствами,—гигантскимъ тѣломъ, грандіозными страстями, и т. под. Каждый разъ, когда возникаетъ поводъ для примѣненія нормы, этотъ образъ вступаетъ въ поле сознанія, и своимъ грознымъ величіемъ высшаго организатора подкрѣпляетъ повелѣніе, заключающееся въ нормѣ. Такая схема «обязательности» нормъ, прямо отражающая въ себѣ авторитарную трудовую организацію, съ развитіемъ товарнаго производства и мѣнового фетишизма, перестаетъ быть единственной, а затѣмъ перестаетъ быть и главной, отступая передъ иною, абстрактною или «метафизической» схемой.

Въ этой схемѣ, какъ мы видѣли, чувство обязательности или принудительности соединяется уже съ простой абстракціей, съ голымъ

понятіемъ, отвлеченно обозначающимъ не что иное какъ ту же норму. Естественно, что въ полѣ мышленія человѣка, уже достаточно проникнутаго такимъ фетишизмомъ, и старыя, авторитарныя нормы переживаются не въ прежнемъ видѣ,—онѣ мало-по-малу преобразуются въ направленіи, ведущемъ отъ живой конкретности къ пустой и тусклой отвлеченности.

Самая формулировка старыхъ нормъ вначалѣ вовсе не измѣняется,—и можетъ весьма долго не измѣняться въ дальнѣйшемъ развитіи. Заповѣдь, положимъ, «не укради», остается «религіозной», т. е. авторитарною по своей формѣ: она мотивируется и санкціонируется, какъ «велѣніе бога» или «боговъ». Но если сравнить переживанія, въ которыхъ воплощало эту заповѣдь сознаніе людей различныхъ эпохъ, то они окажутся весьма различными.

Для благочестиваго еврея временъ теократіи, когда ему случалось впасть въ искушеніе по поводу чужой собственности, и мысль о заповѣди возвращала его на путь добродѣтели,—то норма проходила передъ его умственнымъ взоромъ отнюдь не въ голомъ словесномъ видѣ—«Iarbe не велѣлъ воровать»,—нѣтъ, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ мыслится слово «Iarbe», въ воображеніи человѣка появляется гигантская и страшная фигура племенного божества, деспотичнаго, мстительнаго, безпощаднаго, во всякій моментъ готоваго матеріальной силой обрушиться на несчастнаго, преступившаго его волю. Этотъ Iarbe сопровождаетъ человѣка почти на каждомъ шагу его жизненнаго пути, какъ суровый руководитель, но также и какъ мощный покровитель; концентрируя въ себѣ коллективную жизнь великаго еврейскаго племени, онъ всего меньше похожъ на какую-нибудь «абстракцію»; для своихъ вѣрныхъ дѣтей онъ конкретенъ и реаленъ настолько же, и даже еще болѣе, чѣмъ любой изъ матеріальныхъ предметовъ окружающей ихъ среды.

Теперь пусть передъ нами еврей позднѣйшей эпохи, который живетъ фактически уже больше подъ безличной властью рынка, чѣмъ подъ патріархальной властью Iarbe. Iarbe не только не даетъ ему положительнаго руководства въ тѣхъ жизненныхъ отношеніяхъ, которыя непосредственно связаны съ рынкомъ и конкурренціей,—не только, слѣдовательно, покидаетъ его часто и въ довольно важныхъ случаяхъ,—но нерѣдко затрудняетъ его велѣніями, совершенно неподходящими къ условіямъ товарнаго міра и его борьбы. Различные, напр., законы о сложеніи долговъ и освобожденіи рабовъ въ годы субботніе и юбилейные,—законы, хорошіе для патріархальнаго строя,

потому что они и направлены къ его охраненію отъ разлагающихъ тенденцій обмѣна, ростовщичества, корыстной эксплоатаціи,—рѣзко противорѣчатъ задачамъ первоначальнаго накопленія, и даже вообще правильнаго коммерческаго веденія дѣлъ. Такимъ образомъ человѣку эпохи товарнаго производства, съ одной стороны, очень часто не оказывается надобности вспоминать о великомъ, старомъ авторитетѣ,—а съ другой стороны, то и дѣло приходится даже усиленно забывать о немъ, въ виду практическаго неудобства его велѣній. Въ то же время, благодаря растущему разъединенію интересовъ и дробленію прежде глубоко цѣлостной жизни народа, образъ великаго авторитета уже не питается больше соками и творческими силами народнаго коллектива, откуда черпалъ онъ раньше богатство и яркость своихъ красокъ,—откуда съ самаго начала получилъ онъ свою живую плоть и кровь. Все вмѣстѣ приводитъ къ тому, что ликъ Iarbe блѣднѣетъ и тускнѣетъ въ душѣ человѣческой, дѣлаются неопредѣленными его нѣкогда столь рѣзкія очертанія. И когда человѣкъ вспоминаетъ его заповѣдь, то уже гораздо абстрактнѣе и схематичнѣе то содержаніе, которое мыслится съ формулой: «Iarbe повелѣваетъ»; и фигура этого божества занимаетъ въ сознаніи меньше мѣста, держится въ немъ менѣе устойчиво, и несравненно менѣе ясна, чѣмъ въ прежнія времена.

Правда, расплываясь, образъ верховнаго авторитета теряетъ всякія границы,—и тогда именно возникаютъ тѣ «безмѣрныя» опредѣленія его, которыя превосходятъ, яко-бы, всякую мысль и всякое воображеніе: абсолютное могущество, всезнаніе, пребываніе всегда и повсюду и т. под. Но это именно абстрактныя и словесныя опредѣленія, безъ конкретнаго содержанія; анализъ легко обнаруживаетъ ихъ исключительно отрицательный характеръ и внутреннюю противорѣчивость. Ими, въ дѣйствительности, просто отвергаются всѣ реальныя, доступныя опыту свойства: безконечность не есть величина, но—отрицаніе величинъ, отрицаніе тѣмъ самымъ и возможности какого-либо воспріятія или представленія «безконечнаго» объекта. Недаромъ вмѣстѣ съ «безмѣрными» характеристиками абсолютнаго существа идутъ указанія на «невидимость» и «неизмѣняемость». Тутъ уже несомнѣнно, что прежній живой и конкретный образъ превращается въ голую, опустошенную абстрацію; а его вполнѣ эмпирическая грандіозность смѣняется чисто словесными, метафизическими «безконечностями».

Чѣмъ становится тогда авторитарно-религіозная санкція различныхъ общественныхъ нормъ—обычая, морали и проч.? Слово «повелѣніе»

имѣетъ реальный смыслъ тогда, когда дѣло идетъ о настоящемъ организаторѣ, обладающемъ личною волей антропоморфнаго типа, и эмпирическими способами сообщать ее людямъ, а также вообще матеріально проводить ее въ жизнь. По отношенію къ существу безформенному и безконечному, свободному отъ всего эмпирическаго и всего человѣческаго, этотъ терминъ, очевидно, не можетъ сохранить своего дѣйствительнаго значенія, взятаго всецѣло изъ трудовой жизни и трудовой связи людей: понятіе «повелѣнія» въ свою очередь опустошается до степени метафизической абстракціи. Формула: «божество повелѣваетъ не дѣлать того-то и того-то» начинаетъ лишь весьма несущественно отличаться отъ голой схемы: «существуетъ норма, запрещающая такіе-то и такіе-то поступки».

Такъ постепенно преобразуются старыя авторитарныя нормы, проникаясь метафизической абстрактностью мѣнового фетишизма.

XXI.

Процессъ превращенія авторитарнаго фетишизма въ мѣновой, совершаясь на протяженіи многихъ вѣковъ, никогда, однако, не достигаетъ своего логическаго конца — полнаго «обезглавленія» всѣхъ нормъ, ихъ оформленія въ «чистые императивы», ничѣмъ и никѣмъ не мотивированные. Нравственная философія Канта и кантіанцевъ была попыткой теоретически завершить эту эволюцію, довести ея линію до предѣла; но и тутъ дѣло свелось къ своеобразному компромиссу двухъ типовъ мышленія, къ ихъ соединенію и взаимной поддержкѣ при количественномъ только перевѣсѣ одного изъ нихъ.

Правда, Кантъ въ своемъ анализѣ нравственныхъ нормъ пришелъ, казалось, къ совершенно голой схемѣ — «чистаго долга» или «категорическаго императива.» Въ ней *непосредственно* не заключается уже никакой личной или коллективной санкціи; «долгъ» есть долгъ, и требуетъ исполненія, потому что онъ есть долгъ, — совершенно такъ же, какъ «стоимость» товаровъ требуетъ, чтобы они обмѣнивались въ такихъ-то пропорціяхъ, потому что она есть ихъ стоимость. Но внѣ рынка буржуазное мышленіе не способно удержаться на этой абстрактной высотѣ, — оно начинаетъ сейчасъ же искать какой-нибудь опоры, хватается за тусклые остатки авторитарной «вѣры», и при ея помощи дѣлаетъ «категорическій императивъ», — повелѣніемъ высшаго существа. У Канта дѣло происходитъ такимъ образомъ, что самое существованіе нравственнаго императива въ душѣ людей дѣлается непреложною основою «вѣры», которая не есть «познаніе», но — *выше*

познанія, ибо «практическій разумъ» признается выше «чистаго разума». Само высшее существо въ этой «вѣрѣ», конечно, доводится до максимума отвлеченности: оно непознаваемо, принадлежитъ къ существенно-иному міру «ноуменовъ» или внѣ-опытныхъ «вещей въ себѣ», никакія опредѣленія и характеристики по отношенію къ нему невозможны. Но дѣйствительное содержаніе этого понятія, какъ и всякаго иного, разумѣется, вполнѣ эмпиричное, — безъ чего никакой «идеи» божества и не было бы. Смутный, расплывающійся комплексъ неопредѣленно-обобщенныхъ представленій объ организаторской функціи, власти, могуществѣ, творчествѣ, — вотъ психологическій матеріалъ, объединяющійся въ идеѣ верховнаго «ноумена», и составляющій ея изъ опыта почерпнутую жизненную «сущность».

Какъ видимъ, взаимоотношеніе двухъ типовъ мышленія въ этомъ случаѣ таково: абстрактно-метафизическая нравственная норма мѣнового общества никакъ не можетъ обойтись безъ санкціи стараго авторитета, но и не можетъ принять его иначе, какъ преобразованнымъ въ метафизическую абстракцію. Таковъ этотъ своеобразный «синтезъ», скрывающій въ себѣ массу логическихъ, и даже просто психологическихъ противорѣчій.

Неизбѣжность такого сочетанія объясняется прежде всего, несомнѣнно, тѣмъ, что авторитарный типъ сотрудничества отнюдь не вытѣсняется окончательно типомъ «анархическимъ» (выражающимся въ обмѣнѣ), а только оттѣсняется имъ, уступая ему область главнѣйшихъ проявленій экономической жизни. Онъ сохраняется почти всецѣло во внутренней организаціи частнаго хозяйства: «семья» повсюду въ буржуазномъ мірѣ остается авторитарною. Въ измѣненномъ видѣ, онъ удерживается и въ обширныхъ производственныхъ предпріятіяхъ эпохи капитализма: власть предпринимателя надъ служащими и рабочими. Авторитарнымъ остается въ наибольшей части также государственный механизмъ буржуазнаго общества — его свѣтская, духовная и военная бюрократія. И даже въ отношеніяхъ различныхъ идеологовъ, — напр., политическихъ вождей, лидеровъ научныхъ школъ и т. под., — къ ихъ послѣдователямъ легко найти, въ различной мѣрѣ и въ разнообразно измѣненныхъ формахъ, тѣ же элементы власти — подчиненія. Словомъ практическая жизнь соціальной системы даетъ достаточно условій для поддержанія старыхъ идеологическихъ схемъ — организующихъ приспособленій, унаслѣдованныхъ отъ предшествующей фазы культурнаго развитія.

Но все это само по себѣ не объясняетъ еще вполнѣ той особен-

ной живучести, которую обнаруживаютъ авторитарныя идеологическія тенденціи среди мѣнового общества.

Идеологія есть не болѣе какъ орудіе общественно-трудового процесса, это—система организующихъ его приспособленій. Если бы «анархическое» сотрудничество товарнаго міра было *во всѣхъ отношеніяхъ высшею* формою жизни, чѣмъ сотрудничество авторитарное, то новая созданная имъ идеологія способна была бы всецѣло замѣнить и, стало быть, окончательно сдѣлать ненужными остатки прежней, авторитарной. Высшее орудіе могло бы всегда исполнить функцію низшаго,—то, что идеологически «объяснялось» съ точки зрѣнія *религіозной*, было бы еще болѣе удовлетворительно объясняемо съ точки зрѣнія *метафизической*, и вторая охватывала бы собой первую, какъ, скажемъ, въ современной наукѣ алгебраическое мышленіе охватываетъ ариѳметическое, или какъ болѣе общая формула болѣе частную. Между статикой и динамикой, идеей неподвижнаго и идеей непрерывнаго движенія существуетъ именно такое соотношеніе: «неподвижность» оказывается просто моментомъ равновѣсія противоположныхъ движеній, и динамическая схема такимъ образомъ вполнѣ подчиняетъ себѣ статическую, какъ схема, дѣйствительно *высшая*. Но между авторитарнымъ и «мѣновымъ» типами мышленія зависимость, какъ мы видѣли, совершенно иная; авторитарный фетишъ выступаетъ какъ разъ въ роли *верховной* инстанціи для нормъ, организующихъ жизнь мѣнового общества, и въ то же время самъ глубоко проникается чертами, характеризующими «мѣновой фетишизмъ»,—точнѣе, вообще метафизическую идеологію мѣнового сотрудничества. «Высшее существо» санкціонируетъ абстрактно-пустыя нормы—но и само становится столь же абстрактно-пустымъ, какъ онѣ.

Въ чемъ же, слѣдовательно, причина этого явленія? Въ томъ, что неорганизованное общественное раздѣленіе труда или «анархическое» сотрудничество товарной системы производства не представляетъ *безусловно высшей* формы трудовой организаціи по сравненію съ авторитарною, основанною на отдѣленіи организаторскаго труда отъ исполнительскаго. Первая изъ нихъ въ общемъ, разумѣется, выше второй, но *въ нѣкоторыхъ отнотеніяхъ* она и *ниже* ея съ точки зрѣнія жизненнаго совершенства. Первая несравненно шире, и даже допускаетъ неограниченное расширеніе,—несравненно болѣе пластична, и заключаетъ въ себѣ неизмѣримо больше элементовъ и возможностей развитія. Но за то она отличается *неорганизованностью*, и вытекающей изъ нея дисгармоничностью, безчисленными внутренними противорѣчіями,—правда, ведущими къ развитію, но непосредственно

образующими нѣкоторый жизненный минусъ, связанными съ растратою силъ жизни. Вторая же, будучи узка и консервативна, является, однако, *стройно-организованной*, внутренно цѣлостной и гармоничной. Съ этой стороны она *выше* «анархическаго» сотрудничества, и не можетъ быть вполнѣ имъ замѣнена.

Именно организованности и внутренняго единства не достаетъ экономической системѣ мѣнового общества, и за ними оно вынуждено обращаться къ инымъ типамъ соціально-трудового строенія. Даже трудовой мелкой буржуазіи необходимъ—для поддержанія самаго элементарнаго порядка въ повседневной экономической борьбѣ—государственный аппаратъ, построенный отнюдь не на формальной независимости и конкурренціи различныхъ его звеньевъ, а на власти однихъ и подчиненіи другихъ. Для эксплоататорской буржуазіи такой аппаратъ необходимъ еще болѣе, съ еще усиленной авторитарной централизаціей и дисциплиной,—чтобы охранять экономическое господство этой буржуазіи отъ всякаго сопротивленія эксплоатируемыхъ классовъ, и чтобы расширять поле ея эксплоатаціи военнымъ путемъ, когда ей становится экономически тѣсно. Въ своемъ законодательствѣ буржуазные классы всячески культивируютъ строй семьи, основанный на подчиненіи женщины и дѣтей,—потому что организовать семью на формальномъ разъединеніи, на обмѣнѣ эквивалентовъ и постоянной конкурренціи между ея членами невозможно, а высшій типъ организованности—товарищеская связь, опирающаяся на устраненіе всякаго формальнаго неравенства,—недоступенъ творчеству буржуазіи.

То же самое получается и въ области идеологіи. «Обезглавленная» норма чистаго императива слишкомъ безжизненна; ея внутренняя санкція, сводящаяся къ ея повелительной формѣ, слишкомъ безсодержательна,—въ ней нѣтъ надежной опоры. Эта норма существуетъ для того, чтобы организовать жизнь,—но сама она *жизненно неорганизована*, потому что *не имѣетъ объединяющаго центра*—активнаго «субъекта», индивидуальнаго или соціальнаго, достаточно мощнаго, чтобы оказывать надлежащее давленіе на живую человѣческую личность съ ея частными мотивами и интересами, нерѣдко прямо противоположными требованіямъ нормы. Такой «субъектъ» или, въ данномъ случаѣ, фетишъ и заимствуется у старой, авторитарной идеологіи. Къ этой власти верховнаго авторитета буржуазная мораль (а съ нею и буржуазное право) аппеллируютъ совершенно такимъ же образомъ,—и по такой же причинѣ,—какъ мирный буржуа, типичный представитель «экономической анархіи», аппеллируетъ къ государственной

власти всюду, гдѣ чувствуетъ безсиліе своей «абсолютно самостоятельной» личности [1]).

Устранить окончательно и навсегда фетишизмъ авторитарный, сдѣлать его никому и ни для чего не нужнымъ способна только такая организація труда, которая съ неограниченной широтой соціальной связи и величайшей ея пластичностью будетъ соединять гармоническую стройность и единство коллектива. Эта универсально-товарищеская организація покончитъ и съ мѣновымъ фетишизмомъ,—какъ вообще съ буржуазнымъ міромъ.

XXII.

Прослѣживая развитіе фетишизма въ области соціальныхъ нормъ, мы видѣли, что его основу и сущность составляетъ *отрывъ* идеологіи отъ трудового процесса, отъ коллективнаго субъекта этого процесса, который есть въ то же время дѣйствительный субъектъ всякой идеологіи. Отрывъ происходитъ такимъ образомъ, что прежде всего коллективъ идеологически замѣщается отдѣльной личностью «организатора» или «авторитета», личностью сначала реальной, а впослѣдствіи мнимой, символической. Затѣмъ и самый замѣститель шагъ за шагомъ «атрофируется», превращаясь изъ конкретнаго образа въ абстракцію, все болѣе и болѣе пустую. На этомъ пути норма достигаетъ того «абсолютнаго» или «отрѣшеннаго» характера, при которомъ она существуетъ «сама по себѣ», независимо отъ жизненной практики, ея интересовъ и требованій,—независимо только въ мышленьи фетишиста, разумѣется.

«То, что повелѣваетъ мнѣ голосъ совѣсти, я *долженъ* исполнить, хотя бы міръ обрушился изъ-за этого»,—такъ говоритъ кантіанская мораль. И буржуазное право тяготѣетъ къ тому же предѣлу: «fiat jus, pereat mundus»—пусть погибнетъ вселенная, если надо,—лишь бы совершилось правосудіе. Объективная нелѣпость этихъ формулъ за-

[1]) Интересный образецъ полнаго и окончательнаго опустошенія авторитарнаго фетиша представляетъ англійское „Nobody"—„никто," всеобщій субъектъ всѣхъ запрещеній въ правилахъ приличія: „никто не дѣлаетъ такъ-то," „никто не поступаетъ такимъ образомъ" и т. под. Въ англійскомъ буржуазномъ воспитаніи, полномъ лицемѣрія, условности и манерности, можетъ быть, въ большей степени, чѣмъ всякое иное, этотъ „Nobody" постоянно фигурируетъ въ роли высшаго авторитета, который безапелляціонно рѣшаетъ, чего нельзя дѣлать, и которому надо подчиняться безъ разсужденій,—таинственное существо съ огромной властью и въ то же время—„никто!"

ключается въ томъ, что и «нравственный долгъ», и «право»—только жизненныя приспособленія того или иного коллектива—группы, класса, общества,—только организующія формы ихъ соціальной практики; и ради такихъ малыхъ, исторически измѣняющихся частностей допускается возможность пожертвовать цѣлымъ и всѣмъ его будущимъ развитіемъ. Но субъективно, для фетишиста—это простая логика, совершенно необходимая и обязательная: норма взята не изъ жизни, она принадлежитъ къ *иному міру*, религіозному или метафизическому; она стало быть, и несоизмѣрима съ жизнью, ея интересами и потребностями.

Эту именно «отрѣшенность» идеологическихъ комлексовъ, во всемъ ея развитіи, авторитарномъ и буржуазно-индивидуалистическомъ, я и обозначаю, какъ *великій фетишизмъ*. «Великимъ» я называю его потому, что во-первыхъ, онъ, если брать его развитіе въ цѣломъ, характеризуетъ собою огромные періоды человѣческой культуры,—все, что лежитъ между первобытнымъ коммунизмомъ съ одной стороны, и соціализмомъ съ другой; во-вторыхъ, онъ является для идеологіи этихъ общественныхъ формацій *всеобщимъ*, охватывая не только область нормъ, но и область собственно познанія. Его познавательныя проявленія мы теперь и разсмотримъ,—также, конечно, въ самыхъ общихъ чертахъ.

ГЛАВА III.

Развитіе фетишизма идей.

XXIII.

Познаніе развилось изъ совокупности техническихъ правилъ, резюмирующихъ, и тѣмъ самымъ организующихъ трудовой опытъ людей. Это та область идеологіи, которая наиболѣе тѣсно, наиболѣе непосредственно связана съ трудовымъ процессомъ, и слѣдовательно, представляетъ наименѣе благопріятныя условія для фетишизма «отрѣшенности». И дѣйствительно, здѣсь его развитіе происходитъ съ большей медленностью, даже съ меньшей полнотой, чѣмъ въ мірѣ нормъ. Но все-же оно происходитъ, на томъ же пути и съ той же логикой, какъ и тамъ.

Въ какомъ видѣ являлось первобытное познаніе? Оно отнюдь не составляло изъ себя какой бы то ни было опредѣленной системы, того, что принято обозначить словомъ «міровоззрѣніе». Вся сово-

купность исторически накопленнаго, отрывочно организованнаго опыта, въ которой техническія знанія не были дифференцированы отъ соціальныхъ нормъ, въ которой отсутствовали сколько-нибудь сложныя объединяющія понятія и идеи, образовывала безформенную—по нашимъ понятіямъ—массу идеологическаго матеріала, которая принималась, безъ критики и размышленія, со стихійной непреложностью вѣковыхъ привычекъ,—принималась, какъ «завѣты предковъ».

Съ авторитарнымъ дуализмомъ возникъ впервые сколько-нибудь систематизированный взглядъ на природу и на познаніе,—т. е. возникло «міровоззрѣніе». Его объединяющею формою была *идея причинности*, въ ея зародышевомъ видѣ. Это та наивно-фетишистическая «причинность», которая отражаетъ въ себѣ реальную связь авторитарнаго раздѣленія труда.

Такъ какъ несомнѣнно, что первичныя слова-понятія выражали собою только дѣйствія, и притомъ человѣческія трудовыя дѣйствія, то ясно, что наиболѣе элементарная схема причинности должна была связывать именно два такихъ дѣйствія: «дѣйствіе такое-то вызываетъ дѣйствіе такое-то». Кромѣ того, эта схема не могла относиться къ трудовымъ актамъ одного и того же человѣка: если у одного и того же лица два дѣйствія постоянно слѣдуютъ одно за другимъ, то они просто образуютъ для него одинъ привычный трудовой комплексъ, не болѣе. Человѣкъ натягиваетъ лукъ, затѣмъ спускаетъ тетиву; это два момента одного акта—стрѣльбы; тутъ нѣтъ никакихъ мотивовъ спеціально различать ихъ, какъ «причину» и «слѣдствіе»,—вообще, не изъ чего создаться такой сложной идеологической комбинаціи, какъ причиная связь. Слѣдовательно, содержаніе первичной схемы надо представлять такъ: «такое-то дѣйствіе человѣка *A* вызываетъ такое-то дѣйствіе человѣка *B*». Тутъ предполагается, во-первыхъ, что человѣкъ уже *идеологически* обособился отъ человѣка, т. е. каждый изъ нихъ *обозначается* особымъ словомъ-понятіемъ, имѣетъ отдѣльное имя; и во-вторыхъ, такъ какъ дѣло идетъ о *постоянной* связи дѣйствій двухъ людей, то очевидно, что тутъ описывается вполнѣ опредѣленный видъ сотрудничества: актъ одного лица *постоянно* вызываетъ соотвѣтственный актъ со стороны другого *только въ томъ случаѣ*, если первый изъ нихъ есть организаторъ, и приказываетъ, а второй принадлежитъ къ числу исполнителей и повинуется [1]). Такова

[1]) На первый взглядъ можетъ показаться, что существуетъ еще случай, а именно прямо противоположный: *актъ нападенія* со стороны врага вызываетъ *актъ самозащиты* со стороны подвергшагося нападенію. На самомъ дѣлѣ—*постоянной* связи тутъ нѣтъ: нападеніе не опредѣляетъ собою формы и способа самозащиты; остается выборъ между бѣгствомъ, отвѣтными ударами и т. п., смотря по обстоятельствамъ. Кромѣ того, столкновеніе съ человѣкомъ-врагомъ—фактъ, разумѣется, далеко не такой частый и обычный, какъ сотрудничество въ родовой группѣ, и не можетъ опредѣлять собою выработку устойчивой *формы мышленія*.

историческая исходная точка причинности, какъ формы мышленія, таково ея соціально-трудовое начало.

Но это — только начало, разумѣется; а продолженіемъ служитъ гигантскій процессъ развитія, далеко еще не завершившійся и до сихъ поръ. Прежде всего, происходитъ распространеніе создавшейся идеологической схемы на всѣ области опыта, ея «обобщеніе» до универсальности. Оно идетъ непосредственно и стихійно, по мѣрѣ того какъ самый опытъ все дальше организуется въ словахъ-понятіяхъ. Примѣняясь безконечное число разъ, схема причинности становится прочнѣйшимъ идеологическимъ приспособленіемъ, пріобрѣтаетъ всѣ свойства постоянно дѣйствующаго психо-физіологическаго механизма. По мѣрѣ того какъ понятія, относившіяся первоначально лишь къ соціально-трудовымъ актамъ, переносятся на процессы внѣшней природы, *вмѣстѣ съ ними переносится, стихійно и неизбѣжно, привычная концепція, ихъ объединяющая*. Такимъ образомъ, благодаря основной метафорѣ, человѣкъ, усваивая въ своемъ техническомъ опытѣ постоянную связь тѣхъ или иныхъ фактовъ міра внѣ-соціальнаго и внѣ-человѣческаго, символизируетъ эту связь въ словахъ и понятіяхъ по той схемѣ, которая естественно и безъ всякой «метафоры» выражаетъ только соотношеніе трудовыхъ дѣйствій организатора и исполнителя: одно «дѣйствіе» или явленіе вызываетъ, въ тогдашнемъ мышленьи людей, другое «дѣйствіе» или явленіе съ тою же, по существу, принудительностью, съ какой актъ организаторскій—указаніе словесное или мимическое—вызываетъ собою актъ исполненія.

Современные позитивисты, критикуя идею причинности, говорятъ: фетишизмъ ея заключается въ томъ, что она связь двухъ явленій, причины и слѣдствія, представляетъ по типу связи человѣческаго акта воли и вызываемаго имъ дѣйствія, т. е. движенія мускуловъ тѣла. Это сравненіе,—если имѣть въ виду первоначальную форму причинности, авторитарную,—довольно вѣрно, но недостаточно глубоко. Чтобы въ своемъ мышленьи отдѣлить актъ воли отъ соотвѣтственнаго дѣйствія, человѣку надо было сначала найти ихъ наглядно

раздѣленными въ соціально-трудовой практикѣ, воплощенными въ двухъ отдѣльныхъ лицахъ съ ихъ специфической активностью: «волю» въ организаторѣ, выражающемъ ее словами, но не выполняющемъ непосредственно, и «дѣйствіе» въ исполнителѣ, ее осуществляющемъ. Такимъ образомъ, и различеніе въ самомъ человѣкѣ «воли» отъ «дѣйствія», а затѣмъ вообще «души» съ ея внутренней жизнью отъ «тѣла» съ его внѣшне-воспринимаемыми движеніями,—и оно было уже результатомъ «основной метафоры», перенесенія на отдѣльнаго человѣка, на индивидуальные его жизненные процессы, символики соціально-трудовой, схемы авторитарнаго сотрудничества. Раздѣленіе души и тѣла въ познаніи—это «соціоморфизмъ», который единую активность человѣка дифференцируетъ, по образцу, скажемъ, патріархальной группы, на комплексъ активности повелѣвающей и комплексъ активности подчиненной [1]).

«Въ началѣ было Слово», говоритъ древняя мудрость. То-есть: въ авторитарномъ мірѣ организаторское *слово* есть необходимое начало всякаго соціально-трудового дѣйствія; оно есть «первопричина» въ самомъ точномъ значеніи термина,—ибо для человѣческаго мышленія впервые именно это «слово» выступаетъ въ роли причины,—чѣмъ создается и самая концепція причинности.

Какъ ни далеки отъ насъ тѣ времена, когда человѣчество дѣлало этотъ шагъ на пути своего идеологическаго творчества,—до нашихъ дней сохранились, все-таки, живыя свидѣтельства о нихъ. У варварскихъ племенъ и полу-культурныхъ народовъ постоянно встрѣчаются идеи «магизма», вѣра въ силу заклинаній, представленія о власти «словъ» надъ «вещами» и ихъ «дѣйствіями». Все можно заставить служить себѣ—природу, людей, даже боговъ,—если только знать примѣненіе въ надлежащихъ условіяхъ надлежащихъ словъ. Магическія «слова» явятся тогда достаточной «причиной» желаемыхъ дѣйствій.—Было бы просто нелѣпо думать, что вѣрованья настолько глубокія и упорныя, настолько всеобщія для человѣчества, представляютъ изъ себя не болѣе, какъ «суевѣрія». Это—переданная черезъ

[1]) Любопытный примѣръ того, какъ невольно и автоматически совершается подобное дробленіе факта силою сложившейся схемы, представляетъ взглядъ Ницше на человѣческую волю. Ницше—мыслитель крайне сложный, и авторитарные элементы въ его міровоззрѣніи выражены не менѣе рѣзко, чѣмъ индивидуалистическіе. Актъ воли онъ считаетъ состоящимъ изъ двухъ моментовъ—повелѣнія и исполненія; т. е. самая „душа“ человѣка для него распадается на господина и раба.

вѣка и тысячелѣтія, облеченная въ костюмъ миѳовъ и легендъ, исторія «первыхъ причинъ», которыя нашло юное познаніе въ соціальномъ мірѣ, и стихійно обобщило на всю природу [1]).

Матеріалъ примитивнаго познанія, состоящій изъ элементарныхъ техническихъ правилъ и столь же элементарныхъ описаній важныхъ для человѣка процессовъ внѣшняго міра, съ развитіемъ авторитарнаго фетишизма весь преобразуется его вліяніемъ. Тѣ постоянныя послѣдовательности фактовъ, которыя имѣются выраженными въ этомъ примитивномъ познаніи, превращаются въ причинныя связи, и разумѣется, именно авторитарнаго типа. Заходъ солнца *вызываетъ* мракъ ночи, огонь костра *вызываетъ* тепло въ пещерѣ, и т. под. [2]). И не только отдѣльныя, вполнѣ установленныя постоянныя связи явленій понимаются такимъ образомъ,—но *самая форма мышленія становится всеобщею*, распространяясь на безчисленные комплексы опыта, въ которыхъ еще вовсе и не было непосредственно найдено «причинъ», вызывающихъ наблюдаемыя явленія. Авторитарная кон-

[1]) Въ книгѣ Бытія у евреевъ—какъ и во многихъ другихъ миѳологіяхъ—*слово* есть творческій актъ, отъ котораго возникаетъ міръ—*причина*, его порождающая. Слово это имѣетъ, конечно, форму повелѣнья.

Сравните съ этимъ взглядъ финской Калевалы, напр., такое мѣсто:

„Пѣлъ онъ пѣсни о началѣ,
По порядку всѣ заклятья,
Какъ по божьему *велѣнью*,
По всемощному *приказу*,
Самъ собой распался воздухъ,
Изъ него вода явилась,
Изъ воды земля возникла“..., и т. д.

(руна 17, переводъ Бѣльскаго 1888).

[2]) Любопытно, что и до сихъ поръ въ европейскихъ языкахъ для обозначенія причинной связи употребляется цѣлый рядъ терминовъ, по основному смыслу указывающихъ на словесное общеніе, на воздѣйствіе посредствомъ словъ: „вызывать“, „prevoquer“, „обусловливать“ и т. под.

Въ народной поэзіи нерѣдко понятіе причины выражается прямо, какъ приказаніе; напр.:

„Дуновеніе вѣтра... приказало березѣ шелестить,
Листьямъ осины робко
Дрожать какъ въ когтяхъ вора...
Тоны воздуха, нѣжные голоса
Заставили овода жужжать,
Мошку—шумѣть“,... и т. д.

(Эстонскій эпосъ „Калеви-Поэгъ“. Переводъ Ю. Трусмана. Спб. — Ревель 1886).

цепція причинности для познанія становится привычнымъ орудіемъ, которое оно стремится повсюду примѣнить. Если имѣется «дѣйствіе», то для него *принимается* причина, хотя бы она не была обнаружена. Этимъ путемъ создается, въ дальнѣйшемъ развитіи, міровоззрѣніе *универсальнаго анимизма*.

XXIV.

Прогрессъ мышленія привелъ, какъ извѣстно, съ теченіемъ времени отъ понятій о дѣйствіяхъ къ понятіямъ о *вещахъ*, какъ устойчивыхъ центрахъ и пунктахъ приложенія дѣйствій [1]). Идея причинности начинаетъ тогда примѣняться и къ вещамъ. Измѣненія вещей, даже самое ихъ возникновеніе оказываются въ опредѣленной постоянной связи съ различными измѣненіями и дѣйствіями другихъ вещей. Тутъ еще нѣтъ ничего особеннаго и новаго для «причиннаго» пониманія фактовъ. Но въ массѣ случаевъ примитивный опытъ наталкивается на такія комбинаціи, что причинъ измѣненія или дѣйствія вещи искать для него негдѣ, кромѣ какъ въ ней самой: случаи, когда явленія выступаютъ для него, какъ «самопроизвольно вызываемыя» вещами.

Прежде всего, такой вещью представляется самъ человѣкъ. Пусть дѣйствія исполнителя «причиняются» указаніями организатора; ну, а сами эти указанія? И затѣмъ, далеко не всѣ дѣйствія исполнителя предопредѣлены приказаніями власть имѣющаго: очень многое совершается по его собственной инціативѣ, не только въ дѣлѣ удовлетворенія его личныхъ потребностей, какъ это само собою очевидно, но и въ его трудовыхъ функціяхъ, гдѣ организаторъ вовсе не можетъ руководить имъ во всѣхъ мелочахъ и частностяхъ. Такой же «самопроизвольный» характеръ имѣютъ движенія животныхъ и многихъ, по нынѣшнимъ понятіямъ, неживыхъ тѣлъ. Вѣдь и самое различеніе одушевленныхъ и неодушевленныхъ предметовъ возникло лишь на болѣе высокихъ стадіяхъ техническаго опыта; а «основная метафора» сама по себѣ не только не вела къ нему, но скорѣе исключала надолго его возможность. Солнце «ходитъ» по небу: если для насъ это—переносное употребленіе слова, то для людей той отда-

[1]) Какимъ образомъ техническій прогрессъ привелъ къ этому важнѣйшему преобразованію первобытной идеологіи, изслѣдовать это не входитъ здѣсь въ нашу задачу. Общій анализъ вопроса данъ въ сборникѣ „Очерки по философіи марксизма“, Спб. 1908, ст. „Страна идоловъ“...

ленной эпохи это было ихъ подлинное понятіе о данномъ фактѣ, потому что иного имъ и неоткуда было взять при тогдашнемъ уровнѣ развитія рѣчи и мышленія. Рѣка, выйдя изъ береговъ, бросается на жилища людей и разрушаетъ ихъ—для дикаря это опять-таки *дѣйствіе*, вполнѣ подобное дѣйствіямъ разгнѣваннаго человѣка.—Пока не существовало идеи причинности, все это было очень просто, и не порождало никакихъ осложненій; но съ тѣхъ поръ какъ она явилась и упрочилась въ мышленьи людей, дѣло измѣнилось.

Въ самомъ дѣлѣ, причинность стала привычной и постоянной, а затѣмъ всеобщей схемой познанія, т. е., какъ было указано, пріобрѣла свойства особаго психо-физіологическаго механизма, захватывающаго всякое содержаніе опыта и опредѣленнымъ образомъ его перерабатывающаго. Въ сферу работы этого механизма попадаютъ всевозможныя дѣйствія людей, животныхъ, вещей, и въ числѣ ихъ масса такихъ дѣйствій, для которыхъ не оказывается явныхъ внѣшнихъ причинъ. Но познавательный механизмъ дѣлаетъ свое дѣло: если для «дѣйствій» вещи нѣтъ причинъ внѣ ея, то въ качествѣ причины *принимается она сама*.

Такимъ образомъ, вещь раздваивается въ мышленьи: одинъ разъ выступаетъ какъ «слѣдствіе», какъ нѣчто пассивно-обусловленное въ своихъ измѣненіяхъ, другой разъ—какъ «причина», какъ активно-организующее начало, вызывающее эти измѣненія. Такое раздвоеніе является въ то же время *удвоеніемъ*, потому что для примитивнаго познанія, которому чужды тонкости и абстракціи, которое насквозь конкретно, *два понятія—всегда два объекта*, не иначе. Это неизбѣжно, потому что, какъ мы знаемъ, и самое обособленіе «вещей» или «дѣйствій» въ опытѣ совершается именно посредствомъ словъ-понятій; что отдѣльно обозначено, то уже и *отдѣлено* въ опытѣ коллектива. Вещь, отдѣльно обозначаемая въ видѣ причины и въ видѣ слѣдствія, тѣмъ самымъ образуетъ двѣ различныхъ вещи для наивно-непосредственнаго мышленія до-культурнаго человѣка.

Передъ нами тотъ всеобщій дуализмъ «вещей», который носитъ также названіе *анимизма*. Вещь—причина и вещь—слѣдствіе, это «душа» вещи и ея «тѣло» по обычной терминологіи. Вначалѣ онѣ *совершенно подобны между собою*; тѣхъ различій, которыя мы всегда подразумѣваемъ, говоря о «духовномъ» и «тѣлесномъ» вначалѣ вовсе нѣтъ. «Невидимость», «неосязаемость» и прочія специфическія свойства «душъ»—продуктъ сравнительно очень позднѣйшій. Для первобытнаго человѣка его душа—простое повтореніе его тѣла, со всѣми

чувственными свойствами и потребностями; она отличается только своей организаторской функціей, своей «властью» надъ тѣломъ [1]). И только отдѣлившись отъ тѣла въ понятіяхъ анимиста, она начинаетъ свой особенный путь развитія, который все болѣе лишаетъ ея образъ живой конкретности или «матеріальности».

XXV.

Анимизмъ возникъ изъ той первичной формы причинности, которая отражаетъ авторитарное сотрудничество; онъ сталъ—или вѣрнѣе, онъ съ самаго начала былъ—всеобщимъ благодаря тому, что познаніе причинъ находилось еще въ зародышѣ, и въ измѣненіяхъ *всякой* вещи было много такого, чего не удавалось связать съ *внѣшними* причинами, такъ что приходилось принимать причину *внутреннюю*, каковой и являлась «душа».

Отсюда легко понять, какимъ способомъ растущее познаніе постоянныхъ связей въ мірѣ вещей могло и должно было приводить къ ограниченію анимизма, къ сохраненію «душъ» только за наиболѣе сложными, «живыми» вещами. Различныя дѣйствія тѣхъ вещей, которыя мы теперь относимъ къ «мертвой» природѣ, съ развитіемъ опыта все въ большей массѣ случаевъ оказывались «вызванными» движеніемъ *другихъ* вещей. Характеръ причинной схемы оставался все въ тотъ же: отношеніе, подобное связи организаторской и исполнительской функціи; но цѣлая обширнѣйшая область природы постепенно утрачивала въ опытѣ людей *самостоятельно-причинное* значеніе, то, которое выражалось въ идеѣ «души». На практикѣ все болѣе обнаруживалось, что хотя неодушевленные объекты могутъ своимъ движеніемъ вызывать движеніе другихъ объектовъ, но собственное движеніе они для этого должны еще получить извнѣ.

Такимъ образомъ очень многія «вещи» мало-по-малу потеряли

[1]) Насколько неразрывна идея „души“ съ представленіемъ объ организаторской функціи, это ярко иллюстрируется исторіей одного изъ самыхъ странныхъ богословскихъ споровъ—спора о душѣ у женщины. Въ эпоху наибольшаго подчиненія и порабощенія женщинъ людямъ наиболѣе послѣдовательно мыслящимъ стало казаться неестественнымъ и невѣроятнымъ, чтобы у женщины была настоящая „душа“, т. е. нѣкоторое властное, организаторское начало. На одномъ изъ средневѣковыхъ помѣстныхъ соборовъ вопросъ былъ поставленъ на голосованіе, и разрѣшенъ въ благопріятномъ для женщинъ смыслѣ—*большинствомъ одного голоса.*

своего внутренняго организатора съ самостоятельной («свободною») волей, стали «бездушными», пассивными, инертными. Настоящая «свободная воля», т. е. чистая организаторская причинность стала привиллегіей живыхъ существъ, или предметовъ «одушевленныхъ». И кругъ этихъ предметовъ все больше съуживается: вслѣдъ за неорганическими «вещами» обычной обстановки людей, изъ него устраняются растенія, а еще позже — «небесныя» явленія, громъ съ молніей, облака, солнце и другія свѣтила [1]).

Цѣпи неодушевленныхъ причинъ, какъ бы онѣ ни удлиннялись благодаря прогрессу познанія, каждый разъ должны, конечно, упираться въ какую нибудь причину одушевленную, т. е. въ какую-нибудь настоящую организаторскую волю,—ибо такова *основная* потребность авторитарнаго мышленія. Но и эта организаторская воля, до которой дошла цѣпь пассивныхъ причинъ—слѣдствій, въ свою очередь, какъ показываетъ соціальный опытъ, сама можетъ быть подчинена другой волѣ—т. е. *авторитарно-обусловлена* ею. Если полетъ брошеннаго камня вызванъ движеніемъ руки, а движеніе руки—волею бросившаго человѣка, то самъ онъ подчиняется,—или, что то же, его воля «причиняется» волею его руководителя, напр., патріарха, племенного вождя. Этотъ, въ свою очередь, повинуется завѣтамъ предковъ-организаторовъ, какъ тѣ—завѣтамъ еще болѣе отдаленныхъ предковъ. Такимъ образомъ, цѣпь авторитарной причинности продолжается далѣе и далѣе вверхъ. И мы уже знаемъ, что на этомъ именно пути происходитъ развитіе культа предковъ—религіозное превращеніе древнѣйшихъ организаторовъ. Въ нихъ то авторитарное мышленіе и находитъ свои «высшія», а затѣмъ «верховныя» причины вещей: въ этихъ образахъ авторитарныхъ замѣстителей коллективной силы, въ различныхъ божествахъ,—которыя затѣмъ постепенно изъ организаторовъ родовой и племенной жизни становятся организаторами обширнѣйшихъ цикловъ явленій, а въ концѣ концовъ—организаторами *міра*.

Надо замѣтить, что цѣпи причинности въ авторитарной фазѣ ея развитія не могутъ развертываться до безконечности, т. е. быть неопредѣленно-длинными. Познаніе отражаетъ общественную практику,

[1]) Въ значительно позднѣйшую эпоху, когда перестраивалась уже самая концепція причинности, возникли попытки исключить изъ числа „одушевленныхъ“ предметовъ также и животныхъ, оставивъ эту характеристику только за людьми и богами; напр., взглядъ Декарта на животныхъ, какъ на машины.

а въ этой практикѣ авторитарныя системы всегда замкнуты и ограничены. Будетъ ли это патріархально-родовая группа, или племя, объединенное подъ властью вождя, или огромная восточная деспотія, или феодальная организація средне-вѣковаго типа,—всюду такая система заканчивается сверху на какомъ-нибудь верховномъ авторитетѣ, надъ которымъ уже нѣтъ никакой власти, и отъ котораго всякая власть практически исходитъ. *Соціальная* цѣпь авторитарной причинности, слѣдовательно, всегда имѣетъ свой предѣлъ, у нея есть, такъ сказать, верхній конецъ; и такова же неизбѣжно *познавательная* схема причинности, создаваемая перенесеніемъ на другія области опыта тѣхъ соотношеній, которыя даны въ соціальномъ авторитарномъ комплексѣ. Поэтому, въ развитомъ авторитарномъ міровоззрѣніи всѣ нити познанія неизбѣжно сходятся къ одному центру—божественной перво-причинѣ, источнику всѣхъ частныхъ, ограниченныхъ и промежуточныхъ причинъ.

Тотъ же абсолютный центръ принимается тогда, естественно, и какъ исходная точка всякаго познанія: разумъ человѣка — слабое отраженіе *его* разума, высшая истина—*его* откровеніе, по сравненію съ которымъ мелкія, обыденныя истины, доступныя опытному познанію, обладаютъ лишь ничтожною цѣнностью, «какъ фонарь при свѣтѣ солнца». И опять-таки, очень легко понять и представить себѣ тотъ непрерывный рядъ переходовъ, въ которомъ простые познавательные «завѣты предковъ» исторически превращались въ «откровеніе верховнаго существа», по мѣрѣ того какъ изъ трудовой жизненной связи потомковъ съ предками возникалъ культъ предковъ-организаторовъ, а изъ него въ свою очередь—широкое и цѣлостное религіозное міропониманіе.

XXVI.

Подведемъ теперь итоги первой фазѣ развитія познавательнаго фетишизма.

Происходилъ ли уже здѣсь отрывъ мышленія отъ трудовой коллективной практики, аналогичный тому, какой мы видѣли въ авторитарной стадіи фетишизма нормъ? Да, происходилъ, но, разумѣется, иначе.

Отрывъ начинается тогда, когда къ «основной метафорѣ» присоединяется первичная, авторитарная «причинность». Сама по себѣ, основная метафора отнюдь его не заключаетъ. Примѣняя слова-понятія, возникшія изъ коллективно-трудового процесса, къ разнообразнымъ

явленіямъ природы, она скорѣе, напротивъ, какъ-бы вводитъ эти явленія въ систему трудовой жизни,—вводитъ *познавательно*, представляя ихъ въ видѣ особыхъ дѣятелей, активно-трудовымъ путемъ вліяющихъ на человѣческую практику положительно или отрицательно, въ смыслѣ сотрудничества или въ смыслѣ разрушенія. Тутъ внѣшніе дѣятели еще непосредственно и неразрывно связываются для познанія именно съ данной соціально-производственной системой, мыслятся *только въ соотношеніи съ нею*. А когда зарождается причинное познаніе, то эта связь мало-по-малу оттѣсняется и слабѣетъ, становится болѣе косвенной и менѣе живой.

Создаются причинныя цѣпи, въ которыхъ одинъ внѣшній дѣятель соединяется съ другимъ, опредѣляющимъ его собою такъ, какъ организаторская воля опредѣляетъ собою исполненіе; этотъ другой въ свою очередь ставится въ такую же зависимость отъ третьяго, третій отъ четвертаго, и т. д. Эти соотношенія и выступаютъ на первый планъ; связь каждаго звена въ отдѣльности съ коллективно-трудовымъ существованіемъ людей чувствуется гораздо меньше, чѣмъ связь его съ сосѣдними звеньями. Иллюстрируемъ это на конкретныхъ познавательныхъ комбинаціяхъ, для чего возьмемъ одинъ изъ нашихъ прежнихъ примѣровъ.

«Солнце уходитъ».—«Наступаетъ сумракъ ночи».—«Хищные звѣри выходятъ на охоту».—«Люди зажигаютъ костеръ у входа въ пещеру». Вотъ нѣсколько образовъ, выраженныхъ словами-понятіями. Три изъ нихъ относятся къ активности внѣшнихъ силъ, и слѣдовательно, могли образоваться только благодаря основной метафорѣ; четвертый символизируетъ прямо трудовую дѣятельность людей, и имѣетъ, можетъ быть, болѣе первичное, не зависящее отъ основной метафоры происхожденіе. Всѣ эти образы—идеи вначалѣ должны были существовать внѣ всякой причинной связи, потому что ея и не было,—а затѣмъ, съ ея развитіемъ, сомкнулись въ причинную цѣпь. Спрашивается, измѣнились ли отъ этого въ человѣческомъ мышленіи степень и характеръ ихъ связи съ соціально-трудовой практикой?

Когда первобытный человѣкъ мыслилъ: «солнце уходитъ»,—то этотъ фактъ символизировался въ его сознаніи, какъ исчезновеніе нѣкоторой дружественной силы, подобное уходу вѣрнаго и могучаго союзника. Когда онъ думалъ: «хищники идутъ за добычей»—то это познавательный образъ приближенія грозной силы, враждебной ему и его группѣ. Въ обоихъ случаяхъ идеологическій комплексъ былъ проникнутъ живымъ и яркимъ чувствованіемъ, въ которомъ воплощалось

соотношеніе того, что мыслится, съ коллективной жизнью и борьбою; и это чувствованіе всецѣло окрашивало собою комбинацію словъ-понятій, тѣсно связывая ее со всей совокупностью соціально-трудовыхъ переживаній.

Теперь сохранялась ли эта окраска во всей своей полнотѣ и интенсивности, когда дикарь болѣе поздняго періода развертывалъ въ своемъ сознаніи причинную цѣпь, образовавшуюся изъ соединенія тѣхъ же мысленныхъ образовъ: «уходъ солнца *вызываетъ* сумракъ ночи; сумракъ ночи *вызываетъ* хищниковъ на охоту; выходъ хищниковъ *принуждаетъ* людей зажигать костры у входа въ пещеру». Взятая въ своемъ цѣломъ, совокупность этихъ звеньевъ по-прежнему неразрывно связана съ конкретными коллективно-практическими интересами,—но уже не всѣ звенья въ одинаковой мѣрѣ проникнуты такой окраской. Только послѣднее изъ нихъ («люди зажигаютъ костры») непосредственно сливается съ трудовой практикой, какъ и прежде; а всѣ остальныя переживаются теперь нѣсколько иначе. Именно, къ каждому изъ нихъ присоединился теперь новый элементъ, зависящій отъ причинной схемы. Онъ выражается словами «вызывать», «принуждать» и т. под., и символизируетъ собою, какъ мы знаемъ, отношеніе, аналогичное авторитарной обязательности. Старое чувствованіе, связывающее данный мысленный образъ съ общей жизненной борьбою коллектива, не исчезаетъ вполнѣ; но *рядомъ съ нимъ выступаетъ и получаетъ все большее преобладаніе надъ нимъ* другое, новое чувствованіе—причинной принудительности. Это послѣднее, являясь специфическимъ «познавательнымъ» чувствованіемъ, усиливается тѣмъ болѣе и упрочивается тѣмъ глубже, чѣмъ дальше развивается познаніе причинныхъ связей, и чѣмъ важнѣе становится ихъ роль въ человѣческой практикѣ. По мѣрѣ того какъ оно объединяетъ мысленные образы въ стройныя группы и системы, создавая между ними устойчивую, организованную взаимозависимость, все менѣе живо и непосредственно чувствуется связь каждаго изъ этихъ образовъ въ частности съ соціальной борьбою за жизнь въ цѣломъ, потому что мышленіе все опредѣленнѣе сосредоточивается на иной связи—*на соотношеніи этихъ образовъ между собою.*

Словомъ, тутъ еще нѣтъ, конечно, настоящаго *отрыва* идеологическихъ символовъ отъ коллективной практики, на почвѣ которой они выросли; но есть уже возрастающее *отдаленіе* отъ нея, переходъ прямого соотношенія съ нею въ косвенное...

Развитіе анимизма и его религіозной систематизаціи увеличиваетъ

это отдаленіе все болѣе. «Души вещей»—это *самостоятельные центры* различныхъ активностей внѣшней среды; и явленія, относимыя къ такимъ центрамъ, тѣмъ самымъ уже *только черезъ нихъ* могутъ соотноситься съ общей совокупностью коллективно трудовыхъ переживаній. А когда создается «высшее» или религіозное познаніе, когда анимистическія цѣпи причинности выходятъ изъ предѣловъ непосредственнаго опыта и поднимаются черезъ болѣе или менѣе длинный рядъ звеньевъ къ авторитарной перво-причинѣ,—тогда цѣлая обширная область мышленія, которая заключаетъ въ себѣ его наиболѣе широко организующія, его все объединяющія формы, цѣлая эта область, называемая «вѣрою», далеко отходитъ въ представленіяхъ людей, отъ соціально-производственнаго ихъ бытія, какъ нѣчто неизмѣримо болѣе важное и цѣнное. Авторитарный фетишизмъ здѣсь *почти* уже отрываетъ идеологическія формы отъ ихъ дѣйствительнаго базиса.

Откровеніе, исходящее отъ первопричины, какъ единственная надежная основа и критерій познанія, какъ его верховный источникъ,—вотъ послѣдняя схема, къ которой приводитъ развитіе авторитарнаго мышленія. За фетишемъ первопричины и ближайшими подчиненными ему фетишами второстепенныхъ боговъ и т. под., скрывается отъ мышленія людей живое единство коллективно-творческой жизни, ея единство въ трудѣ и познаніи. Здѣсь, какъ и въ авторитарномъ развитіи нормъ, фетишъ *замѣщаетъ* для сознанія людей соціальную связь и соціальную силу.

Дальнѣйшая фаза фетишизма происходитъ изъ анархическихъ общественныхъ отношеній товарнаго производства.

XXVII.

Въ мышленьи товаропроизводителя отрывъ познанія отъ коллективной практики совершается естественно и неизбѣжно, благодаря тому, что трудовой коллективъ для него не существуетъ.

На основѣ техническаго прогресса, подгоняемаго конкурренціей, познаніе въ мѣновомъ обществѣ прогрессируетъ неизмѣримо быстрѣе и шире, чѣмъ когда-либо раньше. Возрастающее раздѣленіе труда ведетъ къ тому, что люди по самымъ различнымъ направленіямъ углубляются въ природу, и ихъ техническій опытъ обогащается одновременно со многихъ сторонъ. Рѣчь и познаніе, какъ всегда, организуютъ эти пріобрѣтенья, и ихъ обобществляютъ, т. е. добытое трудовымъ опытомъ однѣхъ клѣтокъ соціальнаго организма дѣлаютъ

достояніемъ другихъ, а черезъ то и вообще его достояніемъ, какъ цѣлаго. Но само цѣлое лежитъ внѣ поля мышленья отдѣльныхъ своихъ клѣтокъ—личностей, и онѣ не способны отнести къ нему свои познавательныя переживанія, какъ не способны отнести къ нему и свою производственную дѣятельность.

Въ общеніи съ другими людьми, прямомъ (рѣчь, мимика) или, позже, и косвенномъ (письмена, книги) человѣкъ усваиваетъ массу свѣдѣній и знаній—продуктовъ работы коллектива, и въ то же время ея орудій въ дальнѣйшемъ. Но даже къ его личной трудовой дѣятельности значительная часть,—обыкновенно, наибольшая часть этихъ идеологическихъ данныхъ, *прямого* отношенія не имѣетъ. Напр., у ассиріянъ и египтянъ астрономія возникла и развивалась какъ *организующая форма ихъ земледѣльческаго труда*, который находился въ полной зависимости отъ великихъ рѣкъ, отъ колебаній уровня ихъ водъ, связаннаго съ опредѣленными астрономическими моментами. Теперь предположимъ, что тѣ же научныя данныя усваиваетъ ремесленникъ или торговецъ, живущій въ городѣ: ясно, что для него пріобрѣтенныя знанія будутъ чѣмъ-то совершенно независимымъ отъ его собственной практики; а связь ихъ съ практикой другихъ людей не замѣтна и не интересна для его эгоцентрическаго мышленія. Даже если крестьянинъ нашего времени и нашихъ странъ усваиваетъ нынѣщнюю астрономію, то $^{99}/_{100}$ ея матеріала будутъ казаться ему не имѣющими никакой связи съ его трудомъ и хозяйствомъ; и это не только потому, что земледѣліе у насъ связано съ астрономическими условіями менѣе сложной и менѣе строгою связью, чѣмъ въ странахъ древнихъ рѣчныхъ цивилизацій,—но также еще потому, что нынѣшняя астрономія отнюдь не только земледѣльческая наука: она развивалась въ позднѣйшія времена на основѣ дѣятельности мореплавателей, а значитъ и купцовъ, путешественниковъ, колонизаторовъ; затѣмъ, она находится въ столь же тѣсной связи съ геодезіей, топографіей, а черезъ нихъ—съ военнымъ дѣломъ, и т. д. Наконецъ, сложившись на почвѣ всѣхъ этихъ разнообразныхъ видовъ коллективной практики въ стройную систему, которая не подчинена тому или другому изъ нихъ въ отдѣльности, но служитъ для планомѣрнаго регулированія всѣхъ ихъ одновременно,—астрономія естественно стала особой спеціальностью, заняла самостоятельное мѣсто въ общественномъ раздѣленіи труда; и въ настоящее время большинству людей она представляется какъ образецъ «чистой» науки, науки «отвлеченной», которая въ своихъ гигантскихъ фабрикахъ—обсерваторіяхъ

вырабатываетъ только «истину», одну голую небесную «истину», и стоитъ внѣ всякой обыденной земной практики.

То же самое происходитъ и со всѣми другими познавательными продуктами, какъ это легко видѣть, прослѣживая исторію любой науки. Среди раздробленнаго, анархически расползающагося міра, «идея» необходимо отрывается отъ своей соціально-трудовой основы, и является въ фетишистическомъ сознаніи какъ сама по себѣ существующая, «объективная» и «вѣчная» истина. Ея силы, ея жизненнаго значенія люди не могутъ не чувствовать, и часто на дѣлѣ въ нихъ убѣждаются; но мысля въ рамкахъ индивидуализма, они не способны понять, что это живое могущество истины есть просто воплощеніе сконцентрированной въ ея оболочкѣ коллективной жизни и работы; они приписываютъ его познавательной формѣ, какъ «чистой» схемѣ, облекая свое смутное, извращенное представленіе объ истинѣ въ неизбѣжную пустую тавтологію: «такой-то идеей можно успѣшно руководиться на практикѣ, потому что она есть истина». Это *только* пустая тавтологія, и ничего болѣе, потому что самое слово «истина» ничего иного не обозначаетъ, какъ живую организующую форму человѣческой практики, т. е. то, чѣмъ можно съ успѣхомъ руководиться въ трудѣ. Здѣсь, какъ и въ мірѣ нормъ, идеологическій комплексъ, «отрѣшенный» въ мышленьи людей отъ своего базиса, принимаетъ видъ пустой, безсодержательной, схоластически повторяющей себя абстракціи [1]).

XXVIII.

Авторитарная схема причинности силою мѣновыхъ отношеній, по мѣрѣ ихъ развитія, преобразуется также въ направленіи къ пустой, голой, «чистой» абстрактности. Процессъ этотъ шелъ медленно, постепенно, какъ и самая смѣна производственныхъ формъ,—притомъ, неизбѣжно отставая отъ нея, какъ всякое производное жизненное

---

[1]) Въ наукѣ и философіи часто подчеркивается, что для дѣйствительнаго успѣха въ познаніи познающему необходимо стремиться къ истинѣ и только къ ней, не думая о практическихъ ея примѣненіяхъ. И это вѣрно, поскольку вытекаетъ изъ требованія *полной концентраціи силъ* человѣка на его дѣлѣ, устраненія всего, что могло бы разсѣивать его вниманіе. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы познающему надо было представлять себѣ истину „абсолютно-чистой", т. е. безполезной и голой абстракціей. При производствѣ любого продукта надо сосредоточивать все вниманіе на немъ самомъ, но незачѣмъ его фетишизировать, какъ „абсолютный" и самодовлѣющій продуктъ.

приспособленіе отстаетъ отъ основныхъ, которыми опредѣляется. До настоящаго времени онъ не можетъ считаться завершеннымъ вполнѣ.

Авторитарная причинность, отражая связь человѣка-организатора и человѣка-исполнителя, распространяя на всю природу схему этой связи, представляла отношенія вещей по типу отношеній людей. Для мѣнового фетишизма Марксъ далъ прямо противоположную характеристику: тамъ «отношенія людей выступаютъ какъ отношенія вещей». Такова и та форма причинности—назовемъ ее «метафизическою»,—которая создается мышленіемъ мѣнового общества.

Явленія, происходящія при актѣ обмѣна товаровъ, никакимъ способомъ не могутъ быть уложены въ авторитарную конструкцію мысли: они ей рѣзко противорѣчатъ.

Въ самомъ дѣлѣ, передъ нами взаимодѣйствіе двухъ лицъ: покупателя и продавца. Опредѣляются ли дѣйствія одного изъ нихъ волею другого въ томъ смыслѣ, какъ дѣйствія исполнителя—волею организатора? Ни въ какомъ случаѣ. Напротивъ, тутъ имѣется столкновеніе двухъ воль, каждая изъ нихъ вызываетъ противодѣйствіе другой стороны. Конечный же результатъ мѣнового процесса, то есть взаимный обмѣнъ товаровъ именно въ такой-то, а не иной пропорціи не только не опредѣляется какой-либо одною изъ нихъ, но не опредѣляется даже ихъ взаимоотношеніемъ, напр., большей силою одной изъ нихъ, и т. под. Все зависитъ отъ «конъюнктуры», отъ рынка, отъ спроса и предложенія, отъ «цѣнности» самихъ товаровъ,—условія, лежащія внѣ воли товаропроизводителей.

Мы знаемъ, что это за условія. Объективно, ихъ содержаніе составляютъ соціально-трудовыя отношенія: въ нихъ реализуется общественное раздѣленіе труда на опредѣленной ступени его развитія. Но въ мышленьи товаропроизводителя, это содержаніе остается невыраженнымъ, отсутствуетъ. Для него, слѣдовательно, условія его мѣновой дѣятельности лишены конкретно-жизненнаго характера; они являются его сознанію въ «отрѣшенномъ», метафизически-абстрактномъ видѣ. Онъ принимаетъ ихъ, какъ своеобразныя безличныя «силы», скрытыя подъ оболочкою дѣйствительности, силы, отъ которыхъ она всецѣло зависитъ въ своемъ движеніи,—которыя въ ней воплощаются. Мы уже видѣли это на примѣрѣ анализированнаго Марксомъ понятія «стоимости». Таковы же, очевидно, и прочія сюда относящіяся концепціи.

Что такое, положимъ, товарная категорія «спросъ—предложеніе»?

объективно, она выражаетъ соотношеніе двухъ величинъ общественнаго труда: «предложеніе» есть то количество общественнаго труда, которое *фактически затрачено* на опредѣленнаго рода продукты, «спросъ»—то количество, которое *можетъ быть соціально-использовано* при данной общественной организаціи [1]. Въ головѣ товаропроизводителя это—чисто рыночныя силы: «спросъ»—та сумма денежной цѣнности, которая стремится къ обмѣну на товаръ, «предложеніе»—та сумма товарной цѣнности, которая стремится къ обмѣну на деньги, и ничего больше. А между тѣмъ, отъ этихъ силъ зависитъ экономическое благосостояніе производителя, и самая его жизнь. Нѣтъ достаточнаго спроса на его товаръ—продать не удается или приходится продавать гораздо ниже стоимости,—нѣтъ возможности продолжать хозяйство, наступаетъ разореніе и голодъ. Метафизически-голая абстракція воплощается въ самую жестокую реальность.

Тутъ и создается новая форма причинности—отвлеченная «необходимость».

Прежде всего, это та *экономическая* необходимость, та принудительность соціально-стихійныхъ силъ, которая господствуетъ надъ людьми въ мѣновомъ обществѣ. Человѣкъ на практикѣ испытываетъ, какъ наличность извѣстныхъ условій съ роковой неизбѣжностью опредѣляетъ его экономическую судьбу. И въ то же время условія эти онъ мыслитъ не въ конкретныхъ образахъ авторитарнаго фетишизма, а въ метафизическихъ абстракціяхъ фетишизма мѣнового. Идея причинности, такимъ образомъ, опустошается. Изъ нея исчезаетъ отблескъ живой связи господства-подчиненія. Остается голая схема: сумма условій необходимо влечетъ за собою свои результаты, обусловленное.

Новый типъ причинности, какъ и прежній, не остается, конечно,

---

[1]) Спросъ, какъ извѣстно, зависитъ и отъ *общественной потребности* въ данномъ товарѣ, и отъ *покупательной силы* потребителей. Рынокъ не знаетъ иной „потребности“, кромѣ той, которая подкрѣплена надлежащею суммой денегъ. Поэтому реальная потребность общества въ товарѣ есть только высшій предѣлъ „спроса“, дальше котораго спросъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ итти. Но благодаря общественной организаціи—раздѣленію классовъ, частному присвоенію, неравномѣрному распредѣленію собственности и лишенному планомѣрности распредѣленію труда, самая интенсивная потребность людей, напр., въ пищѣ, можетъ соединяться съ отсутствіемъ денегъ на покупку хлѣба. Со стороны безработныхъ нѣтъ „спроса“.

въ одной только области породившихъ его соціальныхъ отношеній, а распространяется дальше, на всѣ сферы опыта. Онъ вытѣсняетъ шагъ за шагомъ авторитарную концепцію, а поскольку не успѣваетъ вытѣснить ее вполнѣ—измѣняетъ ее въ направленіи къ отвлеченной метафизичности.

Явленіе *A* необходимо ведетъ за собою явленіе *B*. Между двумя фактами опыта лежитъ только чувство принудительности перехода, и ничего больше. По этому образцу вырабатываются новыя причинныя цѣпи, и преобразуются старыя. Міръ становится царствомъ безжизненной и безличной «Ананкэ».

XXIX.

Какъ совершается превращеніе старыхъ причинныхъ связей въ новыя? Въ этомъ процессѣ основную роль играетъ развитіе техники, возрастаніе власти человѣка надъ природою, подрывающее силу прежней схемы, и тѣмъ самымъ создающее условія для замѣны ея иною, отражающей вновь возникшія соціальныя отношенія. Ибо и та, и другая схемы, имѣя свою непосредственную исходную точку въ *соціальной* средѣ, въ отношеніяхъ *человѣка къ человѣку*, опредѣляются въ своемъ значеніи, въ своей примѣнимости тою же конечной инстанціей, отъ которой зависятъ и всѣ соціальныя формы,—производственной техникой, отношеніями людей *къ природѣ*. Изучаемый нами переходъ причинныхъ связей даетъ для этого самыя подходящія иллюстраціи.

Въ самомъ дѣлѣ, для авторитарной трудовой связи характерной и существенной чертой является *ограниченность предвидѣнія*. Власть человѣка надъ человѣкомъ прежде всего предполагаетъ неоднородность техники двухъ людей,—первоначально, именно такую, что властвующій, организаторъ обладаетъ болѣе широкимъ, болѣе богатымъ и содержательнымъ опытомъ, чѣмъ подчиненный, или исполнитель. Затѣмъ, разумѣется, самое различіе трудовой функціи, заставляя обѣ стороны все время съ неодинаковой точки зрѣнія воспринимать ихъ общую дѣятельность, увеличиваетъ и усиливаетъ ихъ психическую разнородность. А въ дальнѣйшемъ развитіи авторитарная связь неизбѣжно осложняется элементомъ *произвола*: чѣмъ выше организаторъ поднимается надъ коллективомъ, чѣмъ меньше онъ живетъ одною жизнью со своими подвластными, тѣмъ легче и чаще проявленія власти основываются на чисто личныхъ, мелко-индивидуальныхъ мотивахъ—настроеніяхъ, капризахъ и т. под. И психическая неоднородность людей, и произволъ исключаютъ возможность сколько-нибудь строгаго предвидѣнія организаторской воли: уже тотъ, кто просто бѣднѣе другого опытомъ и знаніями, не въ состояніи сколько-нибудь полно представить себѣ мотивы этого другого; а предугадать фантазіи какого-нибудь деспота даже для существа болѣе разумнаго, чѣмъ онъ, вещь въ большинствѣ случаевъ невозможная. И этотъ элементъ непредвидимаго въ авторитарныхъ отношеніяхъ, естественно, налагаетъ свой отпечатокъ на всѣ ихъ идеологическія производныя,—въ томъ числѣ на соотвѣтственную форму причинности.

Этотъ оттѣнокъ всегда относится, конечно, къ дѣйствующей причинѣ, «вызывающей» слѣдствіе; иногда въ меньшей, иногда въ большей степени, но она бываетъ вообще окрашена нѣкоторой *произвольностью*, допускающей въ ея «дѣйствіяхъ» измѣненія и неожиданности. Напр., темныя тучи,—nimbus—являются причиной дождя: но иногда онѣ его не порождаютъ, а проходятъ мимо и уходятъ, — иногда же свѣтлѣютъ и разсѣиваются. Всѣ такія различія въ дѣйствіяхъ однѣхъ и тѣхъ же причинъ, при слабой техникѣ и вытекающемъ изъ нея недостаткѣ знаній, при незнакомствѣ съ другими причинными связями, вліяющими на реализацію тѣхъ, которыя уже установлены, — какъ нельзя легче укладываются въ рамки представленія объ активности болѣе или менѣе произвольной, о неизвѣстныхъ *мотивахъ*, побуждающихъ причины дѣйствовать иногда такъ, иногда иначе. Съ этимъ связываются, понятнымъ образомъ, идеи «магизма», мысль о возможности посредствомъ словъ, молитвъ, заклинаній повліять на стихійныя причины, отклонить нежелательныя ихъ слѣдствія, вызвать или ускорить или усилить желательныя, вообще, посредствомъ внушенія или новыхъ *мотивовъ*, направить ихъ активность въ ту или иную сторону. Тамъ же, гдѣ въ причинную цѣпь, какъ звено, ее заканчивающее, вступаетъ «душа» или «божество», тамъ уже все пониманіе фактовъ сводится къ непредвидимой, произвольной активности, и схема причинности становится выраженіемъ не достигнутаго познанія природы, а недостижимости этого познанія,—не зарождающейся силы человѣка, побѣждающей стихіи внѣшняго міра, а продолжающейся ихъ власти надъ человѣкомъ.

И вотъ, по мѣрѣ того какъ улучшается и укрѣпляется положеніе человѣка среди природы, по мѣрѣ того, какъ растущая сила коллективнаго труда находитъ себѣ выраженіе во все болѣе полномъ и точномъ познаніи связи данныхъ опыта, — анимистическій элементъ произвола и непредвидимости мало-по-малу необходимо устраняется

изъ причинныхъ комбинацій, а тѣмъ самымъ онѣ теряютъ свой конкретно-авторитарный характеръ. Связь причины и слѣдствія дѣлается «однозначущей», представленіе о мотивахъ исчезаетъ изъ идеи «причины», и сама она обезличивается. Остается ей только пропитаться тѣмъ чувствованіемъ принудительности, которое возникаетъ изъ ощущенія суровой власти надъ человѣкомъ соціальныхъ стихій мѣнового общества,—и передъ нами уже новый типъ причинности—«необходимость».

Если примитивному анимисту приходилось наблюдать снѣжную лавину, срывающуюся со склона высокой горы и производящую гигантскія разрушенія на всемъ пути, по которому она падаетъ, то онъ объяснялъ себѣ грозный феноменъ, какъ результатъ воли особаго «духа», скрывающагося въ лавинѣ и управляющаго ея движеніями; позже на мѣсто отдѣльнаго «духа лавины» выступилъ обобщенный «горный духъ», приводящій въ движеніе ледники и горные потоки, а иногда ради забавы сбрасывающій съ горъ огромные камни или массы снѣга. За этими концепціями скрывалось техническое и познавательное безсиліе передъ стихіями горъ, неспособность бороться съ ними и предвидѣть ихъ проявленія. Но съ теченіемъ времени техническій опытъ обогатилъ познаніе массою данныхъ относительно условій паденія тяжелыхъ тѣлъ, роли въ немъ наклонныхъ поверхностей, вліяній, порождающихъ накопленіе снѣжныхъ массъ на горахъ и т. д., и т. под. Возникла возможность нерѣдко предвидѣть довольно точно такіе факты какъ снѣжная лавина, въ иныхъ случаяхъ даже предотвращать ихъ губительное дѣйствіе. Тогда анимистическое пониманіе связи фактовъ утратило свою опору, и должно было шагъ за шагомъ уступать свое мѣсто новой завоевавшей мышленіе людей категоріи—«необходимости». Психологически, этотъ переходъ надо представлять себѣ такимъ образомъ, что анимистическое начало все менѣе фиксировалось въ сознаніи людей,—все болѣе блѣднѣло и стушевывалось, превращаясь изъ живой, конкретной фигуры въ воздушно-смутный миражъ, а затѣмъ—въ пустой словесный символъ. Путь, вполнѣ аналогичный тому, по которому идетъ разрушеніе религіозной санкціи авторитарныхъ нормъ общественной жизни. Параллельно же съ этимъ упрочивалось и выступало на первый планъ сознаніе строго однозначущаго характера связи, неуклоннаго ея постоянства,—сознаніе, которое окрашивалось привычнымъ, экономической судьбою людей порожденнымъ чувствованіемъ принудительной неизбѣжности. Такъ развивалась категорія необходимости.

Сущность преобразованія можно схематически представить слѣдующимъ образомъ. Авторитарная причинность, происходя изъ реальной связи власти—подчиненія, заключала въ себѣ элементъ *произвола*—со стороны дѣйствующей причины, и элементъ *принудительности*—въ ея отношеніи къ слѣдствію. Технически-познавательный прогрессъ устраняетъ первый изъ этихъ элементовъ, а второй сохраняется, но получаетъ *безлично-абстрактный характеръ* — отраженіе того характера, какой имѣетъ власть надъ человѣкомъ силъ рынка и вообще соціальныхъ отношеній. Въ этомъ новомъ видѣ принудительность лежитъ не въ причинѣ—какъ это было раньше,—но также и не въ слѣдствіи, разумѣется; она отрывается отъ нихъ обоихъ, становится *надъ* ними, какъ *самостоятельная*, *непреодолимая сила*, какъ абсолютный источникъ ихъ связи. «Необходимость» порождаетъ и причину, и за нею — слѣдствіе; она *ведетъ* цѣпь причинъ — слѣдствій, неуклонная и неотвратимая; она стоитъ *за* явленіями и *господствуетъ* надъ ними, но не какъ свободная воля, а какъ желѣзный законъ. Этотъ сѣрый, холодный фетишъ—можетъ быть, самый мрачный изъ всѣхъ, какіе создавала исторія.

XXX.

Первичнымъ содержаніемъ человѣческаго мышленія была, какъ мы видѣли, та самая коллективно-трудовая практика, изъ которой оно произошло. Всякое новое содержаніе можетъ войти въ систему мышленія,—т. е. выразиться въ словесныхъ знакахъ и понятіяхъ,—также только *черезъ* коллективную практику, только оказавшись въ связи и соотношеніи съ нею;—иначе для этого содержанія вовсе и не создалось бы соціальныхъ символовъ. Объективно, дѣло нисколько не измѣняется, конечно, и тогда, когда экономическое строеніе общества становится неорганизованнымъ, раздробленнымъ: дѣйствительностью, т. е. объектомъ мышленія по-прежнему остается «конкретная, живая практика» человѣческаго коллектива, и мышленіе по-прежнему есть только дифференцированная часть этой дѣйствительности. Но разорванный коллективъ создаетъ фетишистическія понятія;—въ нихъ онъ не сознаетъ себя какъ цѣлое, въ нихъ и дѣйствительность и мышленіе отрываются отъ «конкретной человѣческой дѣятельности»; а тѣмъ самымъ и между ними порождается глубочайшій разрывъ, такъ что самая связь ихъ становится неаразрѣшимой загадкой. Для индивидуалистическаго («мѣнового») сознанія загадка эта на самомъ дѣлѣ совершенно неразрѣшима, просто потому, что ея рѣшеніе лежитъ за его предѣлами, въ коллективизмѣ труда и познанія. Самая же загадка

представляетъ изъ себя послѣднее обобщеніе индивидуалистической мысли, ея конечную схему, суть всей «философіи» буржуазнаго міра, и спеціально, его «гносеологіи».

Человѣкъ, мыслящій научно, а особенно человѣкъ, мыслящій пролетарски, находитъ въ буржуазной «гносеологіи» источникъ невыносимый скуки и вначалѣ также—глубокаго недоумѣнія. Онъ видитъ тамъ массу умственнаго труда, массу логической силы и ловкости, потраченную на абсолютно безплодный, схоластически изощряющійся анализъ непонятныхъ по своей ненужности вопросовъ: «возможно ли познаніе?»—«какимъ способомъ оно возможно?»—«соотвѣтствуетъ ли оно бытію?» и т. под. На представителя свѣжей мысли и научно-технической практики все это производитъ впечатлѣніе какой-то сплошной, наивной китайщины. Для него слова «теорія познанія» могутъ имѣть только одинъ смыслъ: ученіе объ историческомъ возникновеніи и развитіи познанія, его формъ и его методовъ; и «гносеологія», пытающаяся найти сущность и законы познанія—проявленія живой человѣческой активности—путемъ анализа готовыхъ философскихъ понятій, кажется для него только покушеніемъ съ завѣдомо негодными средствами, подобнымъ попыткѣ «построить образъ осла изъ идеи объ ослѣ».

Но если изслѣдовать дальше, то легко убѣдиться, что «гносеологія», при всей своей безполезности и безсмысленности съ *нашей* точки зрѣнія, выражаетъ самыя серьезныя, основныя потребности буржуазнаго міра, потребности его индивидуалистическаго сознанія. Это, дѣйствительно, высшая его идеологія порожденная трагической жизненной необходимостью.

По-истинѣ трагично по своей безысходной противорѣчивости положеніе индивидуума среди буржуазнаго общества, въ анархической системѣ его практики и мышленія. Личность, живая клѣтка многомилліоннаго организма—коллектива товаропроизводителей—не видитъ передъ собою, не знаетъ, не понимаетъ этого организма. Передъ нею только другія такія же клѣтки—личности, и онѣ ей жизненно-чужды, практически враждебны, сталкиваясь съ нею на рынкѣ, въ его борьбѣ и конкурренціи. Въ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ слово становится не только средствомъ сообщать свой опытъ другимъ, но также—скрывать его или искажать для другихъ, чтобы удержаться на выгодной позиціи: ложь и истина здѣсь равно оказываются необходимымъ оружіемъ, та или другая—смотря по обстоятельствамъ. И такъ какъ нѣтъ никакихъ критеріевъ, которые прямо позволяли бы въ общеніи

съ другими личностями узнавать, какую функцію выполняетъ слово въ данный моментъ въ ихъ устахъ, функцію лжи или истины,—то чужое сознаніе превращается для личности *въ принципіальную тайну*, въ нѣчто недоступное, отгороженное отъ ея собственнаго сознанія непроницаемой стѣной,—нѣчто такое, о чемъ можно только съ большей или меньшей вѣроятностью *догадываться*. Для человѣка—индивидуалиста онъ самъ и всякій другой человѣкъ дѣлается замкнутымъ міромъ,—и жизненная связь подобныхъ міровъ, ощущаемая на каждомъ шагу, пріобрѣтаетъ характеръ непостижимой загадки. Эта связь является ему въ «отрѣшенныхъ» отъ нея самой формахъ, въ видѣ экономической принудительности условій рынка и въ видѣ идеологической принудительности нормъ права, морали, приличій; понятно, что онъ не узнаетъ эту связь сквозь ея жесткую, шипами усѣянную, на каждомъ шагу наносящую ему раны оболочку; онъ воспринимаетъ ее какъ рядъ холодныхъ и чуждыхъ силъ, которыя не имъ вызваны къ жизни, и отъ него не зависятъ, но которымъ онъ долженъ подчиняться.

А внѣшняя природа? И ея образъ отражается въ индивидуумѣ лишь преломившись сквозь ту же призму его оторванности отъ коллектива. Благодаря спеціализаціи, ему практически близка и знакома лишь *ничтожнѣйшая часть* того макрокосма, съ которымъ имѣетъ дѣло все общество, какъ трудовая система. Природа же въ цѣломъ для него—великая неизвѣстность; она ему далека и чужда, и холодомъ вѣетъ на него. Скрытую враждебность чувствуетъ онъ въ ея непонятныхъ силахъ, и сознаетъ свое индивидуальное безсиліе передъ нею. Страхъ и тайна отдѣляютъ его отъ ея великой жизни такою же непроницаемой стѣною, какъ отдѣляетъ отъ другихъ людей экономическая борьба и ложь, порождаемая ею въ ихъ общеніи.

Вотъ гдѣ корень рокового «гносеологическаго» вопроса о сознаніи и бытіи. «Сознаніе», съ которымъ имѣетъ дѣло буржуазная мысль и систематизирующая ее философія, это индивидуальное «я», какимъ его выработало дробленіе и борьба мѣнового общества, индивидуальное «я» съ его жаждой личнаго самосохраненія и самоутвержденія. «Бытіе», это весь остальной міръ, отъ котораго оно отграничено соціальной враждою, недовѣріемъ къ высказываньямъ людей, чувствомъ безсилія своего крошечнаго существа передъ стихіями и ихъ тайнами. И вопросъ о соотношеніи бытія и сознанія, это въ своей основѣ, практическій вопросъ личности о томъ, какъ ей, маленькой клѣткѣ, оторванной отъ своего цѣлаго, удержаться и сохранить себя

такою, какова она есть, среди безконечности со всѣхъ сторонъ окружающихъ ее силъ, враждебныхъ или безразличныхъ. Буржуазная философія познавательно выражаетъ поставленный жизненной необходимостью вопросъ въ обобщенной его формѣ, и рѣшаетъ его,—или вѣрнѣе, безуспѣшно пытается рѣшить,—тѣми средствами, какія даетъ ея индивидуалистическая точка зрѣнія.

Но именно эта точка зрѣнія и исключаетъ возможность объективнаго рѣшенія вопроса. Онъ неразрѣшимъ, пока не понято его происхожденіе; а оно лежитъ въ живомъ сотрудничествѣ людей и поколѣній, во внѣшнемъ и частичномъ разрывѣ этого сотрудничества силою экономической анархіи, въ его глубокомъ затемненіи возникающимъ отсюда фетишизмомъ мысли; и все это недоступно индивидуалистической идеологіи, которая есть продуктъ экономической анархіи, и проникнута ея фетишизмомъ. И вотъ, буржуазная философія принуждена въ своей главной и основной темѣ оперировать не съ коллективной практикой, а съ понятіями индивидуума. Изъ нихъ создаются либо открыто произвольныя построенія—буржуазная метафизика; либо системы мнимо-логическаго анализа, въ которомъ на дѣлѣ понятія непрерывно измѣняютъ, вѣрнѣе—подмѣняютъ свое содержаніе: такъ называемая критическая философія. Въ попыткахъ перваго рода встрѣчается часто нѣкоторая тяжеловѣсная поэзія, нѣкоторая своеобразная красота творчества; попытки второго рода сводятся къ голой схоластикѣ. Рѣшенія получаются самыя различныя, и всегда, конечно, фиктивныя,—потому что никакая игра понятій не въ силахъ связать оторванную клѣтку съ ея цѣлымъ.

XXXI.

Возьмемъ одинъ—два типичныхъ примѣра рѣшеній вопроса о бытіи и мышленіи.

Лейбницъ въ своемъ ученіи о монадахъ съ такой силою и глубиной, какъ никто больше изъ философовъ, выразилъ то состояніе отчужденности человѣческаго индивидуума отъ всего остального міра, которое развивается въ анархической системѣ производства. «Монады» Лейбница—живые элементы вселенной—это существа, абсолютно замкнутыя въ своемъ бытіи, абсолютно изолированныя другъ отъ друга. Каждая изъ ихъ безчисленнаго множества развивается, развертываетъ свое содержаніе только въ себѣ самой и только изъ себя. У монады нѣтъ путей сообщенія съ внѣшнимъ для нея міромъ—другими монадами,—никакихъ «оконъ» наружу. И тѣмъ не менѣе

всѣ монады, отъ самыхъ низшихъ, соотвѣтствующихъ, можетъ быть, атомамъ матеріи, до высшихъ, каковы человѣческія существа, отражаютъ каждая въ своемъ внутреннемъ развитіи, съ меньшей или большей полнотой, съ меньшей или большей ясностью, то, что совершается въ окружающемъ мірѣ. Такъ, человѣческая монада, развертывая изъ себя ряды безчисленныхъ ощущеній и представленій о внѣшнемъ мірѣ, посредствомъ нихъ познаетъ этотъ міръ болѣе или менѣе вѣрно, болѣе или менѣе соотвѣтственно тому, какъ онъ есть въ дѣйствительности. Объясняется это тѣмъ, что верховная, божественная монада, сотворившая всѣ остальныя, *предустановила гармонію ихъ развитія*, такъ что во всѣхъ нихъ внутренніе процессы совершаются вполнѣ параллельно, во взаимномъ соотвѣтствіи. Подобное соотношеніе существовало бы между показаніями стрѣлокъ безчисленныхъ часовъ, идеально-точныхъ, устроенныхъ однимъ и тѣмъ же часовщикомъ и пущенныхъ имъ въ ходъ въ одно и то же мгновеніе—обычная аналогія, которою поясняется идея «предустановленной гармоніи».

Совершенно очевидно, что рѣшеніе вопроса о связи человѣка съ міромъ, которое даетъ метафизика Лейбница, не только произвольно, но и фиктивно, не можетъ быть признано рѣшеніемъ вообще. Если монада вполнѣ замкнута и изолирована, то между нею и остальными монадами ни гармоніи, ни дисгармоніи нѣтъ и быть не можетъ. То, что дѣлается въ другихъ монадахъ, для нея не только абсолютно недоступно, но и не имѣетъ абсолютно никакого значенія. Ни знать, ни провѣрить она объ нихъ ничего не можетъ; и если бы вся ихъ жизнь извратилась, или даже онѣ совсѣмъ бы, волею верховной монады, погибли, а осталась бы только одна отдѣльная человѣческая монада,—она по прежнему продолжала бы развертывать свое содержаніе, продолжала бы все ту же послѣдовательность воспріятій, представленій, идей; и ровно ничего не измѣнилось бы ни въ ея міропониманіи, ни въ ея мірочувствованьи. Гдѣ нѣтъ взаимодѣйствія, тамъ нѣтъ и никакого соотношенія. Поставленный вопросъ просто-на-просто исчезъ; онъ снятъ, а не разрѣшенъ системою Лейбница,—и конечно, не становится отъ этого менѣе мучительнымъ для буржуазной души.

Другой иллюстраціей намъ послужитъ «критическая» попытка Канта. У него соотношеніе бытія съ индивидуальнымъ сознаніемъ таково. Дѣйствительное бытіе, «вещь въ себѣ», непознаваемо. То, что доступно сознанію—это только «явленіе» или «кажущееся», «видимость» (phaenomenon); и самое сознаніе—такое же «phaenomenon».

Все доступное сознанію, весь «опытъ» опредѣляется двумя моментами, устойчивыми формами и текучимъ содержаніемъ. Формы опыта всеобщи и апріорны, онѣ не возникаютъ и не развиваются, потому что въ ихъ рамкахъ лежитъ всякое возникновеніе и развитіе явленій, онѣ—то условіе явленій, которое лежитъ въ «субъектѣ»; эти формы—пространство, время, категоріи мышленія, логическіе законы. «Субъектъ», которому онѣ принадлежатъ, не есть конкретная, эмпирическая личность съ ея переживаніями,—нѣтъ, эта послѣдняя—только явленіе, сплошная «видимость»; а «субъектъ» теоріи познанія «трансценденталенъ», т. е. не есть явленіе, но основа явленій, которыя только черезъ него возможны; онъ, собственно, только *логическое единство формъ опыта* — категорій и т. под., въ которыхъ организуется содержаніе опыта. Оно же, въ свою очередь, зависитъ отъ «вещи въ себѣ»; но какимъ образомъ зависитъ, этого выяснить невозможно. «Вещь въ себѣ» трансцендентна, т. е. лежитъ за предѣлами не только опыта, но и всякихъ его категорій и прочихъ его формъ; ее нельзя познать, а можно только неопредѣленно мыслить (отсюда ея названіе—noumenon, мыслимое); и нельзя, слѣдовательно, опредѣлять, ни ея самой, ни ея связи съ «явленіями». Въ этомъ пунктѣ Кантъ, правда, жестоко себѣ противорѣчитъ, то утверждая, что никакія категоріи—въ томъ числѣ и причинность—къ «вещи въ себѣ» не примѣнимы, то характеризуя ее какъ «причину» явленій, т. е. примѣняя къ ней категорію причинности.—Но общій смыслъ кантовскаго рѣшенія отъ такихъ частностей не мѣняется: оно остается, все равно, безнадежно мнимымъ, фиктивнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если объективная дѣйствительность непознаваема, то значитъ, она ни въ какомъ соотношеніи съ индивидуальнымъ сознаніемъ и не находится; ибо принимать то или иное соотношеніе—это и есть «познавать». Живая человѣческая личность абсолютно оторвана отъ этой дѣйствительности, и даже *своей собственной* дѣйствительности знать не можетъ, будучи для себя самой только «явленіемъ». «Истинное бытіе» для нея такъ же запредѣльно, какъ для монады Лейбница, и даже еще болѣе, потому что для той хоть собственное бытіе непосредственно познаваемо, а здѣсь оно скрыто въ «ноуменахъ». Приходится имѣть дѣло только съ опытомъ, а онъ, съ точки зрѣнія Канта, весь индивидуаленъ и «субъективенъ»; пусть его формы твердо установлены и неизмѣнны,—толку въ этомъ мало, если его содержанія только «видимость», и зависятъ отъ чего-то лежащаго безконечно глубоко, въ таинственномъ мірѣ, куда не

проникаетъ лучъ познанія. Вопросъ не рѣшенъ, а обойденъ игрою понятій; и конкретный человѣкъ все такъ же одинокъ среди вселенной, все такъ же отъ нея отчужденъ,—да еще ему объяснили, что пока онъ живъ, какъ «эмпирическая» личность, нѣтъ для него и надежды преодолѣть свою отчужденность, нѣтъ выхода изъ фантасмагоріи явленій въ сферу дѣйствительныхъ «вещей».

Намъ нѣтъ надобности разсматривать всевозможныя иныя системы, метафизическія и «критическія». Для насъ должно быть заранѣе ясно, что какъ бы остроумно, гармонично, даже геніально ни было разрѣшеніе задачи, надъ которой билась буржуазная философія, оно не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ безплоднымъ самообольщеніемъ. Теоретическимъ путемъ можно преодолѣть только *теоретическое* противорѣчіе; а основу вопроса о бытіи и сознаніи составляетъ противорѣчіе *практическое*: оторванность человѣка отъ его коллектива, а черезъ то—и отъ всей великой природы, съ которой имѣетъ дѣло, въ борьбѣ и въ побѣдахъ, коллективъ, а не индивидуумъ. Реальный разрывъ жизни нельзя заштопать ни смѣлымъ умозрѣніемъ, ни осторожнымъ «анализомъ»; только живая практическая дѣятельность, *измѣняя* міръ, способна уничтожить и этотъ разрывъ, и возникающіе изъ него вопросы.

XXXII.

Буржуазный философъ былъ идеологомъ товаропроизводителя, и ставилъ себѣ задачи, вытекавшія изъ условій жизни товаропроизводителя, изъ переживаемыхъ имъ противорѣчій. Но «идеологъ» среди спеціализаціи мѣнового общества—это также *спеціалистъ*, отличающійся отъ другихъ спеціалистовъ и методами, и результатами своего труда. Средній, массовой представитель мѣнового общества—отнюдь не философъ; онъ живетъ среди опредѣленныхъ противорѣчій и отражаетъ ихъ въ своемъ мышленьи, но онъ вовсе не обязательно пытается систематически рѣшать возникающіе изъ нихъ вопросы, и даже далеко не всегда принимаетъ какое бы то ни было изъ рѣшеній, выработанныхъ другими. Будучи продуктомъ дробленія человѣческой природы, онъ на практикѣ способенъ довольствоваться и дробнымъ, отрывочнымъ міровоззрѣніемъ. Въ этомъ смыслѣ онъ гораздо умѣреннѣе своего предка, человѣка авторитарнаго общества, который, независимо отъ своего высокаго или низкаго положенія въ обществѣ,

обязательно обладалъ, пусть узкимъ и традиціоннымъ,—но цѣльнымъ и прочнымъ—религіознымъ міровоззрѣніемъ [1]).

Но и отрывочное, путанное, несистематизированное мышленіе средняго товаропроизводителя насквозь проникнуто все той же противоположностью «субъекта — объекта», или, говоря проще, личности и мірового процесса. Его маленькое «я» не только центръ его стремленій и интересовъ, изъ которыхъ первымъ и основнымъ является его хозяйство, его собственность, и внѣ которыхъ все остальное носитъ отрицательную окраску «чужого»; это «я» въ то же время для него и средоточіе познавательнаго кругозора. Дѣйствительность для него прежде всего то, что *ему* очевидно, и доступно *его* чувствамъ; истина то, что неустранимо изъ *его* сознанія (этотъ критерій заимствовала у него и критическая философія). Онъ, человѣческій индивидуумъ, есть *познающій*; онъ—въ первой и въ послѣдней инстанціи рѣшающій, что́—дѣйствительность, что́—истина; онъ—отдѣльный, независимый, самодовлѣющій «субъектъ познанія», какъ сказалъ бы его идеологъ—буржуазный философъ. Конечно, средній товаропроизводитель отнюдь не является солипсистомъ: принужденный на рынкѣ постоянно договариваться съ другими товаропроизводителями, какъ со вполнѣ равной стороной, онъ не можетъ и въ своемъ мышленьи создать для себя лично особаго, привиллегированнаго положенія, не можетъ признавать одного себя субъектомъ дѣйствительности и истины. Нѣтъ, онъ и каждую другую личность принимаетъ въ качествѣ такого же самостоятельнаго субъекта познанія,—но всегда только личность, всегда только человѣческаго *индивидуума*.

Именно по этой причинѣ мѣщанская демократія, когда она испытываетъ потребность въ единствѣ міровоззрѣнія, неспособна найти иного выхода, какъ установленіе *истины* посредствомъ большинства голосовъ. Такая тенденція обнаруживалась даже у революціонныхъ

[1]) Могучая, боевая религіозность патріархальной и феодальной эпохи постепенно угасаетъ по мѣрѣ превращенія общества въ мѣновое. Только первыя поколѣнія мелкой буржуазіи, еще сохранившія въ себѣ силою историческаго консерватизма много чертъ патріархальнаго уклада, сохраняли также и прежнюю потребность въ единствѣ міровоззрѣнія—религіознаго, потому что иное еще не могло сложиться. Такова мелкая буржуазія Германіи и Англіи въ XVI—XVII вѣкахъ, ведущая соціальную борьбу противъ феодализма, а частью уже и противъ капитала, подъ религіознымъ знаменемъ. Но это знамя у нея быстро рвется въ кусочки—секты дробятся безъ конца, а затѣмъ самая религіозность утрачиваетъ свой интегральный характеръ, перестаетъ цѣлостно охватывать жизнь.

демократовъ типа Робеспьера; а въ обыденной мѣщанской средѣ «схема голосованія» на каждомъ шагу примѣняется какъ самый убѣдительный аргументъ противъ новыхъ или вообще еретическихъ мыслей: «какъ можешь ты утверждать это, когда всѣ разумные люди думаютъ прямо противоположное?» И когда мѣщански-мыслящіе философы сталкиваются съ *нашей* точкой зрѣнія, съ идеей коллективной организаціи опыта, съ признаніемъ коллективнаго субъекта дѣйствительности и истины,—тогда они не умѣютъ понять всего этого иначе, какъ въ видѣ системы рѣшенія вопросовъ науки и философіи по большинству голосовъ [1]). Изъ такого перевода чуждыхъ имъ воззрѣній на языкъ своей собственной мѣщанской мысли и исходятъ они въ ихъ критикѣ. Конечно, это также убѣдительно, какъ та буржуазная критика соціализма, которая изображаетъ его въ видѣ системы раздѣла имуществъ: иной формы «общественной собственности» мѣщанинъ вообразить себѣ не въ силахъ, такъ какъ для него собствен-

[1]) Въ обществѣ, гдѣ практическіе интересы людей постоянно и непримиримо сталкиваются—каково буржуазное,—рѣшеніе *практическихъ* вопросовъ по большинству голосовъ является единственнымъ возможнымъ способомъ избѣгнуть подавленія большинства, нарушенія его интересовъ. Вопросъ объ истинѣ и заблужденіи совершенно иной. Истина есть *пригодное орудіе* коллективной практики, и слѣдовательно, „истинность" познанія, какъ и пригодность орудія вообще, устанавливается объективно, безъ подавленія кого-либо, въ самой этой практикѣ, независимо отъ всякаго счета голосовъ. Многія научныя теоріи, наибольшей части человѣчества даже неизвѣстныя, которыя $^{9}/_{10}$ современнаго населенія земного шара, при попыткѣ растолковать имъ эти теоріи, признали бы явной нелѣпостью, остаются, тѣмъ не менѣе, вполнѣ выясненными истинами, потому что оправдываются практически, напр., въ научной техникѣ машиннаго производства.

Есть всѣ основанія думать, что и въ рѣшеніи „практическихъ" вопросовъ методъ голосованія не всегда будетъ необходимъ. Когда соціалистическое общество окончательно сложится и перевоспитаетъ людей, когда въ немъ исчезнутъ пережитки періода соціальныхъ противорѣчій, создастся живое единство общей для всѣхъ цѣли—развитія силы и счастья коллектива, а всѣ частныя практическія цѣли станутъ лишь *средствами* для нея, тогда и здѣсь, вѣроятно, методъ голосованія станетъ излишнимъ, какъ я старался показать въ своей утопіи „Красная Звѣзда". При тождествѣ конечной задачи и реальномъ единствѣ культуры, обезпечивающемъ глубокое взаимное пониманіе людей, по любому частно-практическому вопросу настолько же возможно будетъ единогласіе всѣхъ знающихъ и заинтересованныхъ, какъ въ наше время—по вопросу о теоріи, допускающей провѣрку на дѣлѣ.

ность вообще, какая бы то ни было собственность всегда предполагаетъ индивидуальнаго собственника, коллективный же субъектъ собственности, какъ и производства, познанія для него просто непостижимъ.

Но какъ бы ни былъ познавательно-ограниченъ товаропроизводитель, онъ не можетъ не сознавать, что дѣйствительность неизмѣримо шире того, что̀ помѣщается въ его индивидуальномъ кругозорѣ. Ему извѣстно, что наибольшая масса, безконечно большое количество вещей и явленій не имѣютъ соотношенія съ его «я», съ его познаніемъ, и тѣмъ не менѣе они—дѣйствительность. Безчисленные предметы, которыхъ онъ никогда не видалъ и не увидитъ, о которыхъ онъ не слыхалъ и не услышитъ, до которыхъ никогда не коснется даже его мысль,—существуютъ все-таки «на самомъ дѣлѣ», существуютъ *въ дѣйствительности*. Принимая, такимъ образомъ, вселенную какъ безпредѣльную и безконечно многообразную дѣйствительность, и не имѣя возможности отнести ее въ цѣломъ, въ этой безпредѣльности и многообразіи, къ своему «я» или вообще къ индивидуальному субъекту, онъ въ то же время, какъ мы знаемъ, въ силу самой своей организаціи не умѣетъ отнести ее къ ея реальному субъекту, величайшему коллективу, человѣчеству въ его трудовомъ и познавательномъ развитіи. Что же у него получается? Дѣйствительность, «независимая» отъ всякаго «субъекта», отъ всякой организованной активности, дѣйствительность «сама по себѣ», или, другими словами, «отрѣшенная», *абсолютная*.

Средній товаропроизводитель, человѣкъ «обыденнаго мышленія», полагаетъ, что «вещи» существуютъ «такъ, какъ онѣ есть», т. е., собственно, именно такъ, какъ онѣ выступаютъ въ его понятіяхъ. Ему совершенно чужда и недоступна идея, что самое выдѣленіе «вещей» изъ потока опыта было результатомъ долгаго соціально-трудового процесса. Онъ не понимаетъ, что «дѣйствительность» вещей, «то, что въ нихъ есть», находится въ прямой зависимости отъ техническаго уровня общества и эпохи, что она, напр., чрезвычайно различна до и послѣ начала примѣненія микроскопа. Она для него просто «то, что есть», и дальше этой пустой тавтологіи не идетъ его мысль. Для него «бытіе» *абсолютно* и *метафизично*, какъ бы мало ни задумывался онъ надъ его философскими опредѣленіями, какъ бы ни были ему незнакомы эти привычныя для спеціалистовъ схемы.

И такова же для него *истина* познанія. Она—то, что «соотвѣтствуетъ дѣйствительности», и этимъ все исчерпывается. *Вмѣстѣ* съ «дѣйствительностью», она, слѣдовательно, *отрѣшается* отъ жи-

вой практики, и становится «абсолютной». Она—отнюдь не трудовое орудіе коллектива, нѣтъ, она существуетъ «сама по себѣ», независимо отъ того, находитъ опору и примѣненіе въ практической дѣятельности коллектива, или нѣтъ. Когда она имѣетъ частное содержаніе, выражаетъ преходящія стороны вещей, тогда она и сама является преходящею; когда же ея содержаніе всеобще, и выражаетъ законы вещей, «законы природы»,—тогда она *вѣчна*.

Представленіе о «неизмѣнныхъ законахъ», лежащихъ въ самой природѣ вещей, одинаково свойственно какъ обыденно-практическому, такъ и философски-отвлеченному мѣщанскому сознанію. Абстрактный законъ, не связанный съ конкретными свойствами той или иной вещи въ частности, но являющійся познавательнымъ орудіемъ человѣка для воздѣйствія въ жизненной борьбѣ на очень многія и во многомъ различныя «вещи», здѣсь выступаетъ какъ самостоятельная *сила*, господствующая надъ вещами. Что законъ стоитъ *надъ* «вещами», что явленія совершаются такъ, какъ если бы они «подчинялись» закону,—это и для индивидуалиста есть несомнѣнный фактъ опыта, и по существу, это вѣрное наблюденіе. Для насъ, это вполнѣ просто и понятно: продуктъ коллективнаго творчества, и орудіе дальнѣйшей коллективной дѣятельности, познавательная схема стоитъ *надъ* вещами внѣшней природы, какъ инструментъ, да еще живой инструментъ, надъ мертвымъ матеріаломъ, который имъ обрабатывается. Конечно, въ то же время и самъ инструментъ долженъ быть приспособленъ къ матеріалу, и долженъ итти въ ломъ, когда изобрѣтенъ инструментъ приспособленный лучше, болѣе совершенный. Къ научнымъ законамъ это относится въ полной мѣрѣ; но это не мѣшаетъ имъ, пока они годны, быть орудіями *власти* коллективнаго человѣка надъ природой. Для индивидуалиста, дѣйствительный субъектъ этой власти остается внѣ поля зрѣнія,—и онъ приписываетъ ее самому орудію, самому «закону»; для него не коллективъ при посредствѣ познавательныхъ схемъ—«законовъ»—господствуетъ надъ стихіями міра, а эти законы *сами по себѣ*, какъ нѣчто отрѣшенное, абсолютное, господствуютъ надъ міромъ. Это—фетишизмъ того же типа, какъ фетишизмъ мѣновой стоимости, которая въ мышленьи товаропроизводителя «сама по себѣ» управляетъ обмѣномъ товаровъ, или фетишизмъ соціальныхъ нормъ морали, которыя «сами по себѣ» регулируютъ поведеніе людей и требуютъ отъ нихъ повиновенія.

Такова вообще идеологія, порождаемая мѣновыми отношеніями: это фетишистическій міръ отрѣшеннаго «бытія», отрѣшенныхъ понятій, отрѣшенныхъ нормъ и законовъ.

XXXIII.

Индивидуалистическое общество въ его чистомъ видѣ, какъ мы знаемъ, не существуетъ. Анархическое раздѣленіе труда, выражающееся въ мѣновыхъ отношеніяхъ, хотя на извѣстной ступени техническаго развитія оно и становится *господствующей* соціальной формой, никогда, однако, не вытѣсняетъ *вполнѣ* иныя формы сотрудничества, и спеціально ту, которую мы назвали авторитарной. Болѣе того, мѣновая идеологія необходимо дополняется всегда авторитарными формами мышленья, какъ мы видѣли на примѣрѣ развитія соціальныхъ нормъ; и это все по той причинѣ, что неорганизованное сотрудничество мѣновой системы въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не выше, а ниже организованнаго раздѣленія труда системы авторитарной; – вслѣдствіе чего также идеалогія перваго нѣкоторыми своими сторонами ниже идеологіи второго, и жизненно нуждается въ ея поддержкѣ.

Такъ, новый типъ причинности (причинность-необходимость) и въ обыденномъ, и въ философскомъ мышленьи мѣнового общества постоянно смѣшивается со старымъ (причинность анимистическая). Безличныя «силы», которыя принимаются, какъ причины явленій, въ большей или меньшей степени *олицетворяются*, пріобрѣтаютъ въ воображеніи людей смутно-персональную окраску, уподобляясь какимъ-то безформеннымъ существамъ, авторитарно-властвующимъ надъ міромъ и жизнью. Оттѣнокъ этотъ, обычно—слабый и ускользающій отъ вниманія, въ иныхъ случаяхъ усиливается настолько, что бросается въ глаза; и особенно это относится къ «высшимъ» силамъ, къ метафизическимъ причинамъ наиболѣе общаго характера. Напр., хотя «судьба» или «рокъ»—самое типичное отраженіе именно стихійныхъ соціальныхъ силъ мѣнового общества,—но когда подавленный этими силами человѣкъ жалуется на «жестокую волю судьбы», которая «несправедливо причиняетъ» ему несчастія,—то онъ не только выражается въ духѣ авторитарнаго антропоморфизма, но, несомнѣнно, отчасти такъ и мыслитъ; въ этотъ моментъ «судьба» для него почти—живое существо, господствующее надъ событіями его жизни. И такой поворотъ мышленья къ старой схемѣ не случаенъ. Можно сказать, что онъ болѣе или менѣе систематически выступаетъ тамъ, гдѣ возникаетъ потребность *завершить* цѣпь причинъ, закончить ее на какомъ-либо звенѣ, найти отдыхъ и остановку въ отысканіи причинныхъ связей.

Сама по себѣ, причинность-необходимость способна развертываться въ неопредѣленно-длинныя, ничѣмъ не ограниченныя, въ «безконечныя» цѣпи. Это не то, что причинность авторитарная, которая неизбѣжно обрывается на какомъ-нибудь высшемъ или даже вообще на какомъ-нибудь личномъ произволѣ,—потому что именно таковы тѣ трудовыя отношенія, изъ которыхъ она возникла и которыя она отражаетъ. Изъ анархической формы раздѣленія труда, допускающей неопредѣленное расширеніе общественной системы, подобнаго ограниченія не вытекаетъ. Если явленіе *A* есть необходимый результатъ причины *B*, то сама эта причина есть такой же необходимый результатъ причины *C*, а та—какой-нибудь причины *Д* и т. д.: нѣтъ никакихъ, повидимому, препятствій къ тому, чтобы эта связь уходила дальше и дальше, безъ конца. *Въ чистой* идеологіи мѣнового общества такъ бы оно и было; *революціонная* буржуазная философія нерѣдко возвышается до такой концепціи. Но почти никогда она не можетъ на ней удержаться; а обыденное мѣщанское мышленіе—и тѣмъ болѣе неспособно ни выработать ее вполнѣ, ни удовлетвориться ею. Оно всегда требуетъ какой-нибудь «послѣдней причины» въ ихъ восходяшемъ ряду [1]).

Тутъ и выступаетъ на сцену авторитарная схема—большей частью

---

[1]) Замѣчательное сопоставленіе мышленія метафизическаго, уже способнаго по своей природѣ неопредѣленно далеко или „безконечно“ развертывать связь своего содержанія, съ авторитарнымъ, всегда тяготѣющимъ къ остановкѣ, къ завершенію, къ „послѣднему звену“, представляютъ знаменитыя кантовскія антиноміи. Всѣ ихъ „тезисы“ авторитарнаго происхожденія, всѣ антитезисы—метафизическаго. Тезисы: міръ ограниченъ въ пространствѣ и времени, ограниченъ въ дѣлимости своихъ частей; въ немъ существуютъ свободно-творческія причины (свобода воли); бытіе высшаго существа необходимо. Антитезисы: міръ безконеченъ въ пространствѣ и времени, и безконеченъ въ дѣлимости своихъ частей; цѣпь причинъ непрерывно-безконечна, въ ней нѣтъ мѣста свободной волѣ; нѣтъ такого существа, бытіе котораго было бы необходимо. Другими словами, въ тезисахъ выражается тенденція авторитарной мысли къ ограниченію цѣпи причинъ и вообще цѣпи бытія,—произвольный характеръ авторитарныхъ причинъ, тяготѣніе къ идеѣ высшаго авторитета; въ антитезисахъ—безконечность цѣпи бытія, причинность только какъ необходимость, отрицаніе высшаго авторитарнаго начала. Кантъ показываетъ, что тезисы и антитезисы одинаково могутъ быть доказаны, но это потому, что они исходятъ *изъ разныхъ понятій*, обозначаемыхъ одними и тѣми же словами,—такъ сказать, говорятъ на разныхъ языкахъ. И дѣйствительно, „языкъ“ авторитарнаго мышленія, конечно, иной, чѣмъ метафизическаго.

открыто и явно, иногда же въ замаскированномъ видѣ, такъ что нуженъ особый анализъ, чтобы найти ее.

Когда естественная цѣпь причинъ завершается религіознымъ путемъ, приходя къ божественной первопричинѣ, тогда, конечно, распознать вмѣшательство авторитарной концепціи не представляетъ никакого труда. Иначе обстоитъ дѣло, когда въ качествѣ «первопричины» принимается какая-нибудь иная «субстанція», особенно такая, какъ «матерія». Метафизическій матеріализмъ въ прежнія времена занималъ крайнюю лѣвую буржуазной философіи, и его боевая «атеистическая» окраска устраняетъ, какъ-будто, самую мысль о возможности найти въ немъ черты авторитарной причинности, а въ его центральной идеѣ «матеріи»—черты религіознаго абсолюта. Однако, при ближайшемъ изслѣдованьи, все это оказывается на-лицо.

Въ нѣкоторыхъ старыхъ системахъ матеріализма, именно «деистическихъ», матерія еще не первая, а *вторая* причина: творецъ создалъ ее съ ея законами, а затѣмъ дальнѣйшая жизнь вселенной всецѣло порождается самой матеріей въ ея движеніи. Такое сожительство «матеріи» съ религіознымъ абсолютомъ, которое можно наблюдать еще у большинства англійскихъ матеріалистовъ XVI—XVII вѣка, не удерживается надолго, и уже у французскихъ матеріалистовъ XVIII вѣка преобладаетъ атеизмъ: «вторая» причина свергаетъ «первую», и становится на ея мѣсто. Но—наслѣдство, которое при этомъ ей достается, таково, что неизбѣжно окрашиваетъ ее самое въ авторитарный цвѣтъ.

Самое званіе «первопричины» связано съ *творческимъ* характеромъ, болѣе того—съ характеромъ *свободнотворческимъ*, составляющимъ главную черту религіознаго абсолюта. Матерія производитъ изъ себя весь міръ опыта, и производитъ его ничѣмъ въ этомъ не обусловленная, кромѣ собственныхъ, ей присущихъ законовъ. Но свободное творчество—это и есть творчество, *независимое отъ внѣшнихъ* условій, творчество отнюдь не беззаконное, а происходящее въ силу *собственной закономѣрности творящаго*. Такова матерія: какъ первопричина, она никакимъ внѣшнимъ дли нея силамъ не подчинена, ея законы лежатъ въ ней самой, она «творитъ свободно». Обычныя метафизическія «силы» и «сущности» ограничены другими «силами» и «сущностями»; подчинены стоящимъ надъ ними «законамъ природы», т. е., съ точки зрѣнія матеріализма,—законамъ матеріи. Поэтому онѣ не только безличны, но и безжизненны, и нѣтъ въ нихъ принципіально-творческаго, свойственнаго авторитарнымъ фетишамъ характера; а матерія-первопричина имъ обладаетъ.

Нѣтъ недостатка у большинства метафизиковъ-матеріалистовъ и въ другомъ психологическомъ элементѣ, связанномъ съ авторитарной идеей «первопричины»,—въ *благоговѣйномъ отношеніи*, въ *преклоненіи*, въ *униженіи своей мысли и своей активности* передъ первопричиною-матеріей. Совершенно обыченъ у мыслителей этого типа религіозно-патетическій тонъ, когда они говорятъ о своемъ верховномъ понятіи,—такой тонъ, какой у людей вѣрующихъ выступаетъ при размышленіяхъ объ *ихъ* «первопричинѣ». Особенно ярко онъ проявляется тогда, когда дѣло идетъ о невозможности познать матерію какова она «сама по себѣ», независимо отъ порождаемыхъ ею явленій,—о невозможности ея опредѣленія. Тутъ можно бываетъ встрѣтить формулировки даже непосредственно указывающія на связь «матеріи» въ этомъ ея значеніи съ высшимъ понятіемъ религіозныхъ системъ; напр. въ такомъ родѣ: «опредѣлять матерію, которая является *первоосновой* всего сущаго, другой *причиной*, такъ же нелѣпо или столь же основательно, сколь основательно требовать отъ теолога объясненія относительно причины его бога», и т. под. [1]).

Метафизическій матеріализмъ даетъ, такимъ образомъ, живое доказательство того, что индивидуалистическое, «мѣновое» мышленіе даже въ своихъ наиболѣе радикальныхъ оттѣнкахъ, неспособно обойтись безъ поддержки элементовъ авторитарныхъ, и неминуемо ими дополняется. То же самое, по существу, мы видѣли и при разсмотрѣніи фетишизма нормъ. Тамъ «мѣновая» идеологія, даже въ такой «критически» чистой ея систематизаціи, какъ ученіе Канта, въ концѣ концовъ прибѣгаетъ для своихъ нормъ къ авторитарной санкціи, болѣе или менѣе явно религіознаго характера. Здѣсь я только еще отмѣчу, что метафизическій матеріализмъ, поскольку онъ разрабатывалъ философію соціальныхъ нормъ, и здѣсь, вѣрный своей роли наиболѣе прогрессивной изъ индивидуалистическихъ системъ, обыкновенно принималъ авторитарную санкцію лишь въ замаскированной формѣ. Именно, онъ пользовался для этого теоріей «естественныхъ»

---

1) Это—интересный случай „діалектическаго“ превращенія понятій съ переходомъ первичнаго содержанія въ прямо противоположное. Понятіе „матеріи“ возникло, какъ общій символъ пассивнаго, инертнаго начала, соотвѣтствующаго „исполнительской“ функціи въ авторитарномъ сотрудничествѣ. Здѣсь же оно, занявши позицію „первопричины“, тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ существенныя черты начала активно-организаторскаго. (Объ историческихъ условіяхъ, вызвавшихъ этотъ переходъ, я писалъ въ статьѣ „Философія соврем. естествоиспытателя“, сборникъ „Очерки философіи коллективизма“, Спб. 1909).

законовъ человѣческой жизни. Извѣстныя нормы морали и права признавались обязательными въ силу того, что онѣ «естественны», что онѣ лежатъ «въ природѣ вещей» и спеціально въ природѣ человѣка. Санкціей нормъ оказывались «законы природы», т. е., съ точки зрѣнія метафизическаго матеріализма, имманентные законы великой первопричины всѣхъ вещей, неизмѣнные, абсолютные законы матеріи. Творческая первопричина вещей и санкція нормъ тутъ опять-таки совпадаютъ [1]).

Въ значительномъ большинствѣ индивидуалистическихъ системъ міровоззрѣнія авторитарный элементъ либо совершенно очевиденъ, либо вскрывается при минимальномъ анализѣ. Такъ, у различныхъ представителей философскаго идеализма первопричина чаще всего прямо носитъ религіозное имя «божества», а въ другихъ случаяхъ переодѣваніе религіозной концепціи слишкомъ прозрачно (примѣръ— «абсолютное я» атеиста Фихте, «абсолютный духъ» Гегеля и т. под.).

Тѣ же авторитарныя концепціи служатъ мѣщанскому мышленью, какъ обыденному, такъ и философскому, для «примиренія» по существу непримиримаго въ его рамкахъ противорѣчія «мышленія» и «бытія». Чтобы держаться раньше приведенныхъ примѣровъ, вспомнимъ Лейбинца и Канта. У Лейбинца противорѣчіе концентрировалось на томъ, что его «монады» абсолютно замкнуты другъ для друга, и тѣмъ не менѣе каждая изъ нихъ отражаетъ въ себѣ весь міръ лишь съ различной степенью полноты и ясности. Авторитарнымъ выходомъ изъ этого индивидуалистическаго противорѣчія служитъ «верховная монада», создавшая всѣ остальныя и предустановившая ихъ гармонію, монада божества, которая всѣ ихъ въ себѣ объединяетъ и свя-

[1]) Понятіе о матеріи-первопричинѣ, характерное для *метафизическаго* матеріализма, совершенно чуждо матеріалистическимъ концепціямъ Л. Фейербаха, Маркса, Энгельса, І. Дицгена. Для этихъ послѣднихъ „матерія“ есть живая, непосредственная реальность опыта, и только. Вопросъ о первопричинѣ для нихъ, вообще, не существуетъ. Въ наукѣ понятіе матеріи до сихъ поръ чаще всего примѣняется съ метафизической окраской (напр., когда масса опредѣляется, какъ „количество матеріи“, т. е. вмѣсто опредѣленія дается пустая тавтологія, и самое понятіе матеріи или массы превращается въ голую, неопредѣлимую абстракцію, подобную различнымъ „силамъ“ и пр.). Но понятіе матеріи въ авторитарной окраскѣ („первопричина“) изъ науки давно уже исчезло. Въ философіи оно встрѣчается и въ чисто эмпирическомъ значеніи (какъ у Маркса-Энгельса), и въ метафизическомъ; но именно у метафизиковъ-матеріалистовъ, и кажется, только у нихъ, оно, оставаясь метафизическимъ, пріобрѣтаетъ еще религіозный оттѣнокъ.

зываетъ. У Канта центромъ противорѣчія было—непознаваемость «вещи въ себѣ», и въ то же время ея роль, какъ причины и предпосылки всего познаваемаго. Выходъ Кантъ находилъ въ *авторитарномъ методѣ*, въ замѣнѣ познанія, тамъ, гдѣ оно безсильно— *вѣрою*, т. е. религіознымъ отношеніемъ къ объекту; и «вещь въ себѣ» при помощи «постулатовъ практическаго разума» благополучно превращалась въ страну авторитарныхъ идоловъ—личнаго абсолюта, безсмертной души, свободы воли. «Непознаваемость» вещи въ себѣ этимъ способомъ отчасти преодолѣвалась,—посредствомъ «вѣры» о вещахъ въ себѣ удавалось, какъ видимъ, узнать довольно многое,—отчасти «объяснялась», именно тѣмъ, что «ноуменамъ» придавался абсолютно-творческій, сверхъ-познавательный и сверхъ-человѣческій характеръ.

Что касается средняго мѣщанскаго мышленія, то оно, хотя, какъ мы видѣли, и не очень останавливается на противорѣчіи бытія сознанія, но поскольку полу-сознательно его чувствуетъ, идетъ все тѣми же путями. Либо, не мудрствуя лукаво, оно находитъ тогда прибѣжище въ религіозной вѣрѣ, надлежащимъ образомъ, конечно, обезцвѣченной и уплощенной, либо, если оно настроено болѣе позитивно и радикально, довольствуется обрывками и клочками вѣры въ матерію-первопричину и ея неизмѣнные законы.

Такова вообще идеологія, возникающая изъ анархическихъ трудовыхъ отношеній мѣнового общества. Это—система фетишей индивидуалистическихъ, пробѣлы которой пополняются и противорѣчія примиряются фетишами авторитарными. Психо-физіологическій аппаратъ новаго фетишизма не успѣваетъ сложиться въ такую стихійно-автоматичную машину, какой былъ въ свое время аппаратъ стараго; этотъ послѣдній, изношенный и одряхлѣвшій, еще продолжаетъ работать въ подмогу первому, расшатываясь, однако, дальше и дальше. Тутъ— царство эклектизма, который неизбѣжно становится все болѣе плоскимъ и противорѣчивымъ. Историческій выходъ изъ него создается новымъ типомъ мышленія, устраняющимъ всякій фетишизмъ.

ГЛАВА IV.

Паденіе фетишизма.

XXXIV.

Развитіе фетишизма во всѣхъ областяхъ идеологіи совершалось, какъ было выяснено, на почвѣ прогрессивнаго дробленія коллектива, на почвѣ обособленія человѣческаго индивидуума отъ того соціально-

трудового цѣлаго, къ которому онъ принадлежалъ. Объективно, обособленіе было отнюдь не полное, а лишь частичное; но вмѣстѣ съ тѣми практическими противорѣчіями, которыя имъ порождались, оно оказывалось достаточнымъ, чтобы сдѣлать личность идеологически-неспособною жить за-одно съ коллективомъ, сливать себя съ нимъ въ своемъ мышленьи. Дѣйствительный «субъектъ» идеологіи, дѣйствительный ея творецъ и носитель такимъ образомъ становился недоступенъ сознанію своихъ отдѣльныхъ клѣтокъ—человѣческихъ особей, скрывался отъ нихъ въ густомъ туманѣ противорѣчій ихъ жизненной борьбы; и безсильныя, въ своемъ одиночествѣ чувства и мысли, передъ суровостью соціальныхъ стихій, онѣ извращенно познавали себя самихъ и свои отношенія къ міру. Отсюда ясно, каковъ былъ единственный историческій путь къ преодолѣнію и уничтоженію великаго фетишизма. Это—новое практическое сплоченіе соціальныхъ коллективовъ, ихъ возсозданіе изъ раздробленности.

Человѣчество вступило на этотъ путь, и идетъ по немъ вотъ уже нѣсколько столѣтій. Тотъ же самый капитализмъ, который до крайняго предѣла довелъ дробленіе человѣка и общественныя противорѣчія, выполняетъ также миссію собиранія человѣка и формировки новыхъ коллективовъ. Вначалѣ процессъ объединяющій совершается такъ же стихійно, какъ шелъ процессъ разлагающій,—но затѣмъ изъ объединенія рождается коллективное сознаніе, которое ускоряетъ и увеличиваетъ планомѣрность процесса въ дальнѣйшемъ. Линія эта въ рамкахъ капитализма не можетъ итти до конца, она ихъ неизбѣжно разрываетъ, чтобы завершиться въ соціалистическомъ обществѣ.

Капитализмъ создаетъ непосредственное трудовое объединеніе людей прежде всего въ своихъ предпріятіяхъ крупнаго производства. Группируя сначала единицы и десятки, затѣмъ сотни и даже тысячи работниковъ на одномъ общемъ дѣлѣ, капиталистическое предпріятіе подготовляетъ элементы классового коллектива. Наиболѣе тутъ важно не простое пространственное объединеніе работниковъ, важно объединеніе *техническое*, для котораго пространственное является только одной изъ предпосылокъ, только частнымъ, хотя и необходимымъ моментомъ.

На первыхъ стадіяхъ промышленнаго капитализма техническое сплоченіе производителей достигается лишь въ минимальной степени. Въ мануфактурѣ они пространственно собраны, но самый характеръ раздѣленія труда вноситъ, въ противовѣсъ этому, новое, и еще болѣе, чѣмъ прежде, глубокое разъединеніе. Спеціализація доведена

до такой степени, что вся производственная дѣятельность отдѣльнаго работника ограничивается одной детальной, элементарно-простой, безконечно повторяемой операціей, какимъ-нибудь отбиваніемъ головки гвоздя, или разрѣзываньемъ проволоки для булавокъ, и т. под. Коллективный человѣкъ раздробленъ на мельчайшія частности производства, получаются люди-машины, кругозоръ которыхъ съуженъ до крайности безысходнымъ однообразіемъ и бѣдностью ихъ трудовой функціи. Понятно, что дѣйствительнаго соціальнаго сплоченія между этими различными машинами въ человѣческомъ образѣ развиться не можетъ; ихъ взаимное общеніе слабо и безплодно. Внѣшняя совмѣстность труда недостаточна для того, чтобы преодолѣть внутреннюю разобщенность работниковъ, прикованныхъ къ технически отдѣльнымъ и совершенно несходнымъ функціямъ. И потому въ эпоху мануфактуръ тщетно мы стали бы искать въ рабочей средѣ признаковъ образованія массового коллектива: мы не нашли бы ни политическихъ, ни профессіональныхъ рабочихъ организацій, ни вообще сколько-нибудь сознательной борьбы пролетаріата, какъ особаго класса, противъ соціально враждебныхъ ему силъ.

Мануфактура довела до крайняго предѣла дробленіе человѣческой природы и—исчерпала его. Разбивши человѣческій трудъ на элементарныя детали, она сдѣлала его механическимъ, такъ что оставался только одинъ шагъ до передачи его механизму. Живую машину смѣнила мертвая, а на ея желѣзныхъ плечахъ поднялся надъ старымъ обществомъ новый человѣческій типъ: рабочій машинной системы производства. Тогда началась та эпоха культурной исторіи, которую по справедливости можно назвать эпохой собиранія человѣка.

XXXV.

Пространственное объединеніе работниковъ при машинномъ капитализмѣ усилилось и ускорилось во много разъ. Возникаютъ предпріятія, охватывающія въ тѣсномъ сотрудничествѣ уже не только сотни и тысячи, а нерѣдко даже десятки тысячъ людей. Но несравненно болѣе глубокую связь между ними создаетъ техническое единство и однородность ихъ работы. Они выполняютъ не только *общее* дѣло, но и *общими* методами. Въ этомъ—основа и сущность великой культурной революціи, порождаемой машиннымъ производствомъ.

Въ рабочемъ машиннаго производства исторія выполняетъ синтезъ тѣхъ элементовъ *человѣка*, которые она же аналитически обособила на предшествующихъ ступеняхъ своего прогрессивнаго движенія.

Первичное дробленіе человѣка въ его соціально-трудовой дѣятельности, это было, какъ мы знаемъ, раздѣленіе организатора и исполнителя. Какую изъ этихъ двухъ функцій выполняетъ работникъ при машинѣ? Изслѣдованіе показываетъ, что хотя формально его трудъ является, въ условіяхъ капитализма, трудомъ исполнительскимъ, но по своей сущности, по своему объективному содержанію онъ сливаетъ въ себѣ *оба* типа работы. Подчиненіе предпринимателю и его наемнымъ агентамъ-организаторамъ, т. е., директорамъ, инженерамъ, старшимъ мастерамъ и т. п., ставитъ рабочаго въ положеніе исполнителя чужой воли. Но его отношеніе къ машинѣ придаетъ его дѣятельности организаторскій характеръ во всѣхъ существенныхъ чертахъ.

Рабочій *управляетъ* движеніями желѣзныхъ органовъ машины и *контролируетъ* ихъ, какъ всякій организаторъ управляетъ дѣйствіями своихъ подчиненныхъ и контролируетъ ихъ. Это отнюдь не простое сравненіе, это дѣйствительное тожество функціи. Машина исполняетъ то, что дѣлалъ раньше мануфактурный работникъ; она — *его* замѣстительница въ производствѣ; очевидно, что лицо, которое «руководитъ» ею, само замѣщаетъ прежняго руководителя, т. е. организатора труда въ мануфактурной системѣ. Это становится особенно ясно, если ближе присмотрѣться къ психическому содержанію работы при машинахъ.

Въ самомъ дѣлѣ, ея главные элементы — *вниманіе* и *наблюденіе*, направленныя къ *регулированью* функцій механизма. А когда въ этихъ функціяхъ обнаруживается нарушеніе или разстройство, тогда требуется также *соображеніе*, точный *расчетъ*, *иниціатива*. Все вмѣстѣ взятое имѣетъ необходимыми предпосылками не только знаніе частей и движеній данной машины, но также пониманіе ихъ взаимной связи, ихъ соотношеній, т. е. принциповъ устройства машины, — не только ея частныхъ особенностей, но и тѣхъ *общихъ* принциповъ, которые лежатъ въ основѣ машинной техники. А для этого работнику нужна такая *интеллигентность*, такое развитіе психики въ ея цѣломъ, о какихъ не могли и мечтать люди исполнительскаго труда въ предыдущихъ соціальныхъ формаціяхъ. Вниманіе, соображеніе, расчетъ, иниціатива, общая интеллигентность, — но это и есть полный комплексъ необходимыхъ свойствъ *организаторскаго* человѣческаго типа въ трудовомъ процессѣ. И они неизбѣжно развиваются тѣмъ больше, чѣмъ дальше идетъ развитіе машинной техники, чѣмъ ближе сами машины, совершенствуясь въ своемъ устройствѣ, подходятъ къ предѣльной формѣ *автоматическаго механизма*.

Но не надо забывать, что исполнительскій трудъ имѣетъ свои

преимущества передъ организаторскимъ: непосредственная близость работника къ той внѣшней природѣ, къ той «матеріи», съ которой онъ ведетъ свою трудовую борьбу, болѣе широкое примѣненіе физическихъ усилій, укрѣпляющее мускульную систему съ одной стороны, волю — съ другой. Эти преимущества сохраняются и въ трудѣ рабочихъ машинной системы производства, особенно первое, болѣе важное изъ нихъ. Для полноты и гармоніи человѣческаго опыта, для глубины пониманія міра и жизни огромное значеніе имѣетъ непосредственное соприкосновеніе съ физической природой, живое реальное знакомство съ ея сопротивленіями; ибо, въ концѣ концовъ, изъ этихъ сопротивленій возникаетъ, на ихъ основѣ развивается коллективная сила человѣчества.

XXXVI.

Техника машиннаго производства практически преодолѣваетъ не только авторитарное раздѣленіе труда, но также и *спеціализацію* въ собственномъ смыслѣ этого слова. Спеціализація переносится съ человѣка на машину, и работникъ тѣмъ самымъ освобождается отъ ея угнетающаго вліянія на его жизнь и развитіе.

Если два рабочихъ управляютъ машинами для различныхъ техническихъ операцій, то это отнюдь не означаетъ, чтобы содержаніе ихъ труда было въ своемъ цѣломъ настолько же различно, какъ сами техническія операціи. Психически и физіологически, разница въ дѣятельности людей здѣсь неизмѣримо меньше. Для нихъ остается общимъ весь основной характеръ труда, проявляющійся въ функціяхъ наблюденія, контроля, соображенія, расчета и т. под. Неодинаково въ самой машинѣ устройство рабочаго инструмента и передаточнаго механизма, послѣдняго притомъ обыкновенно — только отчасти. Неодинаковы, въ зависимости отъ этого, тѣ сравнительно немногія физическія операціи, въ которыхъ воплощается вмѣшательство рабочаго въ движенія машины. Но онѣ составляютъ, какъ мы знаемъ, лишь очень малую долю дѣйствительнаго психо-физіологическаго содержанія работы; да и онѣ, сводясь къ воздѣйствіемъ работника на машину, несходны, вообще говоря, въ гораздо меньшей степени, чѣмъ соотвѣтственныя операціи мануфактурныхъ работниковъ, въ ихъ непосредственномъ воздѣйствіи на матеріалъ. Дѣйствія работника, пускающаго въ ходъ или останавливающаго или регулирующаго машину съ круговымъ движеніемъ инструмента, и дѣйствія другого, управляющаго машиной съ прямолинейнымъ движеніемъ инструмента,

обыкновенно, заключаютъ между собою гораздо меньше—сравнительно, разумѣется,—различій, чѣмъ трудовые акты работниковъ, которые непосредственно своими руками все время выполняли бы одинъ—круговыя, другой — прямолинейныя движенія. — Въ общемъ и цѣломъ, какъ видимъ, несмотря на широкую детализацію работы машинъ, въ *человѣческомъ* трудѣ достигается глубокая однородность, рѣшительное преобладаніе элементовъ сходства надъ элементами различія.

Итакъ, передъ нами на-лицо не только пространственное объединеніе массъ рабочихъ и практическое единство ихъ производственной цѣли – весьма важныя, но еще недостаточныя условія для созданія коллектива; здѣсь имѣются также *единство трудовыхъ методовъ*, условіе рѣшающее, отъ котораго зависитъ полнота соціальной связи и *взаимнаго пониманія* людей, условіе, которымъ устраняется главное препятствіе къ сплоченію людей въ дѣйствительный, сознающій себя коллективъ.

Цѣлый рядъ иныхъ еще особенностей капиталистическаго развитія поддерживаютъ и усиливаютъ эту тенденцію.

Такъ, если пространственное объединеніе рабочихъ въ крупныхъ предпріятіяхъ все-же ограниченно, и отнюдь не является обще-классовымъ,—оно охватываетъ въ каждомъ данномъ случаѣ сотни, тысячи, десятки тысячъ рабочихъ, но не тѣ многіе милліоны, которые образуютъ рабочую массу,—то колебанія рабочаго рынка порождаютъ такую подвижность этой массы, такую текучесть рабочаго состава различныхъ предпріятій и цѣлыхъ отраслей промышленности, которая создаетъ между ними возрастающее реальное общеніе, возрастающее живое единеніе. Въ каждой области капиталистическаго производства непрерывно совершается своеобразная пульсація рабочаго рынка, который то расширяется, притягивая своимъ повышеннымъ спросомъ новыя тысячи рабочихъ рукъ изъ резервной арміи безработныхъ, а также изъ другихъ отраслей производства, гдѣ условія труда оказываются относительно хуже,—то съуживается, уменьшая спросъ и выталкивая въ ряды резервной арміи опять тысячи безработныхъ, которыя вынуждены искать занятій и хлѣба въ другихъ отрасляхъ. Въ меньшихъ размѣрахъ, то же самое наблюдается и въ любомъ предпріятіи, такъ что многолѣтнее пребываніе рабочаго на одной и той же фабрикѣ или заводѣ становится *исключеніемъ*, а не правиломъ. А при этомъ основная однородность труда позволяетъ рабочему въ короткій срокъ обучаться и приспособляться къ перемѣнѣ занятій,—къ работѣ при новыхъ машинахъ въ своей прежней или въ какой-нибудь иной отрасли труда.

Въ результатѣ—рабочій классъ, какъ цѣлое, представляется единымъ гигантскимъ водоворотомъ человѣческаго матеріала, гдѣ отдѣльныя предпріятія являются лишь пунктами относительной устойчивости, лишь комбинаціями подвижного равновѣсія, болѣе или менѣе сохраняющими свою видимую форму, несмотря на постоянно мѣняющійся внутренній составъ. И текучее единство рабочаго рынка, національнаго, а затѣмъ международнаго, заключаетъ, связываетъ въ себѣ многомилліонныя массы пролетаріата всѣхъ капиталистическихъ странъ міра.

Въ то же время, объективная общность экономическихъ интересовъ сплачиваетъ пролетаріатъ, сначала отдѣльныхъ профессій и мѣстностей, затѣмъ цѣлыхъ націй, и наконецъ всего свѣта въ *классовой борьбѣ* за эти интересы;—и здѣсь созиданіе новаго коллектива завершается и закрѣпляется, онъ воплощается въ живыя, для всѣхъ очевидныя и осязательныя формы—*классовыя организаціи*. Этотъ историческій процессъ величайшей важности въ достаточной мѣрѣ описанъ, изслѣдованъ и освѣщенъ марксистской литературой, достаточно знакомъ нашимъ читателямъ изъ самой жизни, такъ что мнѣ нѣтъ необходимости спеціально говорить о немъ теперь. Отмѣчу только одинъ пунктъ, имѣющій особенное значеніе для цѣлостности нашего представленія о пролетарскомъ коллективѣ.

Какъ извѣстно, пролетарское движеніе организовалось до сихъ поръ по двумъ главнымъ линіямъ — по линіи профессіональной, и политической классовой борьбы [1]). Враги классового развитія рабочихъ массъ, а также, подъ ихъ вліяніемъ, и менѣе сознательные, менѣе развитые элементы самаго пролетаріата стремятся рѣзко разграничивать и разъединять эти двѣ формы организаціи; такимъ путемъ, конечно, замедляется созданіе единаго классового коллектива. Но силы жизни, потребности борьбы на нашихъ глазахъ быстро преодолѣваютъ эту анти-коллективистическую тенденцію. Великія классовыя организаціи пролетаріата сознательно направляютъ свои усилія къ сліянію обѣихъ линій, къ интегральному объединенію обѣихъ формъ.

---

[1]) Обыкновенно, выдѣляютъ еще третью линію—потребительныя, производительныя ассоціаціи и т. под. Но она не является специфически пролетарской—это также способы организаціи мелкой буржуазіи,—и слѣдовательно, не она существенна для созиданія пролетарскаго коллектива. Она пріобрѣтаетъ положительное значеніе въ этомъ смыслѣ лишь постольку, поскольку примыкаетъ къ двумъ главнымъ типамъ организаціи и подчиняется имъ.

И когда международный Штутгартскій конгрессъ 1907 года своимъ рѣшеніемъ относительно связи профессіональнаго и политическаго движенія опредѣленно выразилъ и рѣшительно поставилъ передъ пролетаріатомъ всего міра задачу добиваться практическаго единства классовой пролетарской борьбы и организаціи,—это было, несомнѣнно, принципіальной побѣдой общепролетарскаго коллективизма надъ остатками враждебныхъ или чуждыхъ ему тенденцій въ рабочемъ движеніи.

XXXVII.

Распаденіе коллектива первобытнаго повело къ развитію фетишизма въ идеологіи; возникновеніе коллектива новѣйшаго ведетъ къ паденію фетишизма въ идеологіи. Намъ остается теперь прослѣдить, какими способами совершается это коренное преобразованіе понятій и нормъ.

Фетишизмъ авторитарный рождается изъ власти-подчиненія. Казалось бы, въ жизни пролетарія эти отношенія играютъ такую большую роль, что ему едва ли возможно уйти изъ-подъ ихъ вліянія. Надъ нимъ имѣется столько «власти», и ему приходится переносить столько «подчиненія» въ своей трудовой жизни! И на самомъ дѣлѣ, освобожденіе достигается далеко не сразу. Оно идетъ шагъ за шагомъ по мѣрѣ того какъ авторитарная связь начинаетъ въ его жизни занимать все меньше мѣста по сравненію съ иной, высшей, а именно товарищеской формою связи; и оно завершается тогда, когда онъ сознательно вступаетъ въ борьбу противъ авторитарныхъ отношеній, когда онъ стремится къ планомѣрному ихъ устраненію изъ своей соціальной среды.

Товарищеская связь, которая составляетъ специфическую форму пролетарскаго коллектива, заключаетъ въ себѣ нѣчто общее съ авторитарною. Это общее—*организованность*.

Товарищескимъ способомъ выполнять какое-нибудь дѣло, это значитъ, обсудивши его сообща, принять рѣшеніе, которое также сообща затѣмъ и реализовать. Въ процессѣ обсужденія и рѣшенія вырабатывается коллективная товарищеская воля, и затѣмъ индивидуальныя дѣйствія каждаго изъ товарищей сообразуются съ нею,—опредѣляются ею такъ же непосредственно и точно, какъ въ авторитарномъ сотрудничествѣ дѣйствія исполнителя опредѣляются волею организатора. Обѣ функціи — организаторская и исполнительская — здѣсь на-лицо, какъ необходимые моменты трудовой дѣятельности; но

онѣ не раздѣлены между личностями организатора и исполнителей, а слиты во-едино въ коллективѣ. Каждый изъ товарищей частично осуществляетъ роль организатора, поскольку участвуетъ въ обсужденіи и рѣшеніи дѣла, въ выработкѣ общей воли,—и роль исполнителя, поскольку затѣмъ дѣйствуетъ сообразно съ нею. Всѣ элементы низшаго типа организаціи здѣсь имѣются и въ высшемъ,—но въ немъ, кромѣ того, устраненъ основной недостатокъ низшаго типа—дробленіе человѣка, которымъ подрывается органическое единство коллектива.

Мы видѣли, какъ машинная техника неразрывно соединяетъ въ пролетарскомъ трудѣ свойства обоихъ типовъ, организаторскаго и исполнительскаго, возстановляя въ то же время коренную однородность труда различныхъ спеціальностей. Все это, вмѣстѣ съ глубокой общностью экономическаго положенія рабочихъ среди другихъ классовъ, обусловливаетъ развитіе и преобладаніе товарищескихъ отношеній между пролетаріями. Всякое общее дѣло въ рабочей средѣ, отъ повседневныхъ практическихъ мелочей ихъ работы въ мастерской, до самыхъ крупныхъ и важныхъ актовъ ихъ массовой соціальной борьбы, политической и профессіональной, естественнымъ образомъ складывается въ формы товарищескаго сотрудничества. А на ихъ основѣ вырабатываются новыя — коллективистическія — формы мышленія, которыя постепенно вытѣсняютъ собою старыя. И мы уже настолько знаемъ законы идеологическаго развитія, чтобы въ данномъ случаѣ заранѣе предвидѣть возможность *полнаго* вытѣсненія авторитарнаго фетишизма.

Въ самомъ дѣлѣ, исходной точкою всякой авторитарной идеологіи является привычное противопоставленіе активно-организаторскаго и пассивно-исполнительскаго начала, какъ двухъ совершенно отдѣльныхъ, качественно различныхъ элементовъ. Именно эта коренная отдѣльность и принципіальное различіе обоихъ элементовъ составляетъ душу всевозможныхъ авторитарныхъ категорій, какъ «высшее—низшее», «таинственное—обыденное», «духовное—тѣлесное», «божественное—мірское», «власть—подчиненіе», и т. под. Даже «причина» и «слѣдствіе» на этой ступени развитія причинности находятся въ такомъ же соотношеніи между собою: «причина», именно поскольку она есть активное начало, которымъ слѣдствіе «вызывается», т. е. пассивно вынуждается,—качественно неоднородна со своимъ «слѣдствіемъ», по существу «выше» его. Чтобы такое соотношеніе устойчиво сохранялось въ мышленьи, оно должно прежде всего прочно удерживаться въ практикѣ. Такъ оно и было въ эпоху авто-

ритарныхъ формъ; да и послѣдующая эпоха анархически-организованнаго производства не заключала въ себѣ условій, способныхъ *принципіально* подорвать авторитарную связь, подорвать ея внутреннюю устойчивость тамъ, гдѣ она объективно продолжала сохраняться. Но такія условія существуютъ въ товарищеской формѣ сотрудничества.

Тутъ принципіальное различіе и отдѣльность двухъ сторонъ авторитарной схемы разрушаются реально, въ самой жизни. Активно-организаторская и пассивно-исполнительская функція тутъ не разъединены, не распредѣлены между отдѣльными личностями, а связаны между собою, обѣ совмѣстно принадлежатъ одному и тому же товарищескому коллективу, и въ опытѣ каждаго члена этого коллектива постоянно мѣняются своими мѣстами. Въ товарищескомъ кружкѣ, въ коммунѣ, въ союзной, демократически устроенной организаціи каждый сознаетъ себя одновременно участникомъ и «власти», и «подчиненія». Если сейчасъ онъ только исполняетъ общее рѣшеніе, то передъ этимъ онъ самъ же участвовалъ въ его выработкѣ и принятіи; если въ дѣлѣ, меньше ему знакомомъ, другой, болѣе свѣдущій товарищъ даетъ ему практическія указанія, которымъ онъ съ полнымъ довѣріемъ слѣдуетъ, то въ другомъ дѣлѣ, гдѣ больше опыта имѣется у него самаго, роли перемѣстятся, онъ будетъ руководить, а другой слушаться его совѣтовъ. «Власть» и «подчиненіе» здѣсь только два момента совмѣстной человѣческой активности, неразрывно сплетающіеся, равно необходимые; и ни одинъ изъ нихъ не представляется по существу высшимъ или низшимъ; даже самые эти термины теряютъ свой авторитарный смыслъ, когда субъектъ ихъ фактически одинъ и тотъ же. То, что раньше, въ авторитарной фазѣ мышленія, принималось имъ какъ неизмѣнная противоположность двухъ соотносительныхъ началъ, «высшаго» и «низшаго», то теперь превращается для него въ однородность и непрерывность. Изъ дуалистической, тенденція его мысли дѣлается *монистической*.

Въ жизни онъ, разумѣется, продолжаетъ встрѣчать и настоящую власть, продолжаетъ испытывать и настоящее подчиненіе; но то и другое съ точки зрѣнія теперь достигнутой имъ позиціи выступаетъ теперь для него въ совершенно новомъ видѣ. Личная власть организатора для него отнюдь не является, какъ для человѣка старыхъ временъ, само собою разумѣющимся условіемъ организаціи всякаго дѣла, выполняемаго людьми совмѣстно. Напротивъ, онъ можетъ видѣть въ такой власти только *перенесеніе* на отдѣльную личность кол-

лективной по существу своему функціи, только *замѣщеніе* группы—единицею. Онъ можетъ находить это полезнымъ или вреднымъ, желательнымъ или нежелательнымъ въ такомъ-то данномъ случаѣ,—но для него это уже предметъ обсужденія, критики, а при извѣстныхъ условіяхъ—и борьбы, а вовсе не категорія его практическаго разума, не такое безусловно-непреложное соотношеніе, внѣ котораго онъ неспособенъ былъ бы себѣ представить человѣческую организацію жизни. Для представителя старыхъ формъ мышленья возможенъ вопросъ только о томъ, *кому* должна принадлежать власть надъ другимъ въ томъ или иномъ случаѣ; дальше вопроса о личности или личностяхъ организаторовъ не идетъ ни его разсужденіе, ни его критика, ни его борьба, когда онъ недоволенъ. Новое соціальное сознаніе начинаетъ гораздо глубже: надо ли вообще для такого-то и такого-то дѣла имѣть отдѣльное лицо или отдѣльныхъ лицъ, которые распоряжались бы и повелѣвали, при общемъ повиновеніи остальныхъ? Если все это уже на-лицо, то оправдывается ли это обстоятельствами и потребностями самаго дѣла? И нельзя ли устранить такое положеніе? Исходная точка его мысли—единство распоряженія и исполненія въ его коллективѣ, однородность личностей по отношенію къ этимъ функціямъ. Эта исходная точка дана на практикѣ въ товарищеской системѣ сотрудничества, будетъ ли это большая организація или маленькій кружокъ; но она можетъ стать *формой мышленія* и вступить въ побѣдоносную борьбу со старыми концепціями, разумѣется, только тогда, когда товарищескія отношенія получаютъ реально преобладающую роль въ жизни данной группы или класса. Такое преобладаніе впервые осуществляется въ средѣ пролетаріата; въ средѣ другихъ классовъ товарищескія отношенія встрѣчаются, но лишь спорадически и имѣютъ лишь сравнительно ничтожное значеніе въ ихъ практикѣ.

Съ новой точки зрѣнія, разъ она уже сложилась, человѣкъ разсматриваетъ не только соціальную связь людей, но, естественнымъ образомъ, также и всякую связь вещей.

Такъ, если человѣкъ прежняго типа мышленья различалъ въ себѣ самомъ и въ другихъ людяхъ двѣ различныя субстанціи—«душу» и «тѣло», то это, какъ мы видѣли, было «соціоморфизмомъ», и вызывалось потребностью всякое проявленіе человѣческой жизни представлять какъ результатъ сочетанія начала властнаго и начала подчиненнаго, отдѣльныхъ одно отъ другого. Для человѣка новаго типа такой потребности уже не существуетъ, или, вѣрнѣе, она сталкивается съ иной потребностью, съ привычкою, вынесенной изъ това-

рищескаго сотрудничества, именно—въ организаторскихъ и исполнительскихъ функціяхъ видѣть лишь два послѣдовательныхъ момента единой и цѣлостной активности, два момента, переходящихъ одинъ въ другой, и слѣдовательно не различныхъ по своему *существу*, не обладающихъ той отдѣльностью, какая принимается для самостоятельныхъ *вещей*. Тутъ возникаетъ тенденція относиться къ человѣческому существу, какъ къ нераздѣльной жизненной системѣ, съ различными проявленіями ея дѣятельности, изъ которыхъ одни имѣютъ болѣе сложный и болѣе организаторскій характеръ — «сознаніе», «психика», другія—болѣе простой и болѣе непосредственно связанный съ физической средою — «тѣлесная», «физіологическая» жизнь. Таковъ *монистическій* взглядъ на природу человѣка. Старый дуализмъ не можетъ удерживаться наряду съ нимъ, но естественно разрѣшается въ немъ и исчезаетъ.

Равнымъ образомъ, если для авторитарно воспитанной психики самое существованіе міра, какъ закономѣрнаго, т. е. такъ или иначе организованнаго цѣлаго, необходимо предполагаетъ существованіе и дѣятельность особаго организатора, обозначаемаго какъ «божество»,— то для сознанія, складывающагося въ товарищеской средѣ, такая предпосылка не только не представляется необходимой, но наоборотъ, сама образуетъ скорѣе нѣкоторое противорѣчіе: здѣсь привычнымъ и, слѣдовательно, нормальнымъ является представленіе о самоорганизующейся системѣ. Вмѣсто того чтобы останавливаться на признаніи нѣкоторой личной власти, управляющей міромъ, вниманіе познающаго и его усилія здѣсь направляются на то, чтобы отыскивать формы и способы этой «самоорганизаціи» міра, отыскивать дѣйствительные законы его развитія и дѣйствительный ходъ его развитія. Никакихъ внѣшнихъ для міра силъ или законовъ при этомъ не требуется и a priori не принимается; принимаются только факты и «вещи» опыта въ ихъ взаимодѣйствіи [1]).

[1]) Разумѣется, и тутъ возможенъ извѣстный „соціоморфизмъ“, т. е. склонность представлять взаимодѣйствіе вещей по образу взаимодѣйствія людей. Такая склонность, на мой взглядъ, проявляется до нѣкоторой степени у I. Дицгена, когда онъ говоритъ о томъ, что „матерія не такъ уже матеріальна, и духъ не такъ духовенъ, какъ это большинству кажется“; то смутное одухотвореніе матеріи, которое тутъ замѣчается, означаетъ, какъ-будто, нѣкоторое стремленіе „соціализировать“ весь міръ, представлять его вещи въ соціальныхъ отношеніяхъ съ людьми. У Марка Гюйо соціоморфизмъ еще сильнѣе, особенно въ его эстетическихъ воззрѣніяхъ: эстетику внѣшней природы онъ понимаетъ, какъ соціальное отношеніе человѣка къ вещамъ. Но подобныя формы монистическаго мышленія не могутъ удерживаться при современномъ развитіи техники и знаній, при современной власти человѣчества надъ природою. Пролетаріатъ, непосредственно ведущій, въ товарищескомъ союзѣ работниковъ, борьбу съ „вещами“ внѣшней природы, болѣе всякаго другого класса пріучается своей практикой различать отношенія вещей и отношенія людей. У него, такимъ образомъ, новая форма мышленія легко очищается отъ всякаго соціоморфизма въ отношеніяхъ къ природѣ, сводясь къ монистически-научному (*энергетическому*) пониманію взаимодѣйствія вещей.

Вообще, вся авторитарная концепція «причинности», по отношенію къ которой данный примѣръ есть только частный случай, не можетъ удерживаться при достаточномъ развитіи новой формы сотрудничества и мышленія. Причина, «вызывающая» свое слѣдствіе на подобіе того, какъ организаторская воля вызываетъ исполнительское дѣйствіе, уступаетъ свое мѣсто причинѣ, *переходящей* въ свое слѣдствіе, какъ товарищески-организованная коллективная воля переходитъ въ коллективное ея исполненіе. Причина и слѣдствіе тутъ уже не двѣ отдѣльныя, качественно различныя вещи, изъ которыхъ первая, такъ сказать, «господствуетъ» надъ второю,—а *двѣ стадіи одного и того же процесса*. Такова новая форма причинности, или, точнѣе, таковъ одинъ изъ ея существенныхъ моментовъ, — потому что, какъ мы увидимъ, она далеко не сводится къ одной этой чертѣ,—она несравненно содержательнѣе прежнихъ формъ.

Мы знаемъ, что «метафизическое» мышленье, возникающее изъ мѣновыхъ отношеній, изъ анархической системы труда, *нуждается* въ мышленьи авторитарномъ—для заполненія своихъ зіяющихъ пробѣловъ, для примиренія своихъ неустранимыхъ противорѣчій,—нуждается въ немъ въ силу своей коренной неорганизованности. Новѣйшій типъ, порождаемый товарищеской связью, этой коренной неорганизованностью *не* страдаетъ, и для него поддержка авторитарныхъ концепцій не нужна; тѣ элементы, которые въ нихъ даны какъ совершенно раздѣльные, даны и здѣсь, но въ органическомъ единствѣ, въ живой непрерывности, такъ что у авторитарнаго типа заимствовать абсолютно ничего не требуется. Вотъ почему и становится теперь возможнымъ полное устраненіе, окончательное вытѣсненіе этого послѣдняго.

XXXVIII.

Въ жизни пролетарія анархическія трудовыя отношенія, выражающіяся въ обмѣнѣ товаровъ, играютъ не меньшую, если даже не

бо́льшую роль, чѣмъ авторитарныя. Пролетарій получаетъ работу и заработокъ, *продавая* свою рабочую силу; такимъ образомъ актъ обмѣна составляетъ формальную основу его положенія въ системѣ производства. При этомъ на рабочемъ рынкѣ, какъ и на всякомъ иномъ, царствуютъ борьба между покупателемъ и продавцомъ, конкурренція между покупателями—капиталистами, но также и между продавцами—рабочими; организація рабочихъ съ теченіемъ времени уменьшаетъ и ослабляетъ эту послѣднюю, но никогда не уничтожаетъ ее вполнѣ, пока существуетъ самая продажа рабочей силы. Затѣмъ, конечно, въ качествѣ потребителя, пролетарій постоянно является на рынкѣ покупателемъ чужихъ товаровъ, подобно всякому товаропроизводителю. Словомъ, мѣновыя связи, связи анархическаго общественнаго раздѣленія труда, охватываютъ пролетарія съ различныхъ сторонъ, сопровождаютъ его на всемъ жизненномъ пути. Казалось бы, онѣ должны существенно опредѣлять собою его идеологію.

Такъ это и бываетъ въ началѣ классового развитія пролетаріата, пока его коллективъ еще въ самомъ зародышѣ, пока товарищеское сотрудничество не получило реальнаго преобладанія въ жизни рабочихъ массъ. Тогда пролетарій не имѣетъ своей идеологіи; его мышленіе остается обычнымъ мышленіемъ мелкаго товаропроизводителя, каковымъ былъ ближайшій предокъ пролетарія.

Но когда пролетарскій коллективъ въ трудѣ и въ борьбѣ достаточно развернулся, то возникающій въ немъ новый типъ идеологіи начинаетъ побѣдоносно оттѣснять идеологію мѣнового общества, неуклонно и послѣдовательно разрушать ея вліяніе. Коллективизмъ выступаетъ противъ индивидуализма.

Оторванность личности отъ коллектива—вотъ исходная точка всѣхъ существенныхъ особенностей—и въ томъ числѣ всѣхъ противорѣчій—«мѣнового мышленія». Отсюда абстрактная пустота его обобщающихъ понятій и идей: коллективно-трудовое ихъ содержаніе и значеніе недоступно «отрѣшенному» сознанію индивидуума. Отсюда, затѣмъ, и своеобразная концепція причинной связи, которая ту же абстрактную пустоту своего содержанія заполняетъ чувствомъ необходимости, отраженіемъ роковой принудительности дѣйствія стихійно-соціальныхъ силъ на товаропроизводителя, на его жизнь и трудъ. Отсюда, наконецъ, безысходная антитеза «бытія» и «сознанія», безнадежное стремленіе найти живую связь того и другого, при ихъ взаимной отрѣшенности, неразрѣшимыя противорѣчія, составляющія сущность философіи буржуазнаго міра, сущность міровоззрѣнія товаро-производителей. Все это разсѣивается, разрѣшается, исчезаетъ передъ лицомъ новыхъ жизненныхъ отношеній, передъ трудовымъ коллективизмомъ пролетаріата.

Что, напр., происходитъ тогда съ основной и первичной метафизической концепціей мѣновой идеологіи, съ фетишемъ «стоимости»? Его соціально-трудовое содержаніе въ самомъ процессѣ производства раскрывается для пролетарія, который воочію наблюдаетъ, какъ онъ самъ въ совмѣстной работѣ съ товарищами создаетъ для капиталиста продуктъ и его стоимость одновременно. И потому въ его экономической борьбѣ съ капиталомъ его главное теоретическое оружіе—ученіе о коллективомъ трудѣ, какъ всеобщемъ и единственномъ источникѣ стоимости товаровъ—теорія трудовой стоимости въ той коллективистической формѣ, которая дана ей Марксомъ [1]. Фетишизмъ и абстрактная пустота концепціи уступаютъ мѣсто «дѣйствительному», т. е. *въ коллективной практикѣ* создающемуся содержанію.

И то же самое происходитъ съ другими фетишами метафизическаго міропониманія. Соціальныя нормы морали и права, «долга» и «справедливости» перестаютъ быть абсолютными, т. е. отрѣшенными отъ своего субъекта императивами. Въ товарищескомъ сотрудничествѣ также возникаютъ нормы взаимныхъ отношеній между людьми, но тутъ ихъ содержаніе жизненно-ясно и прозрачно, въ немъ нѣтъ загадокъ и противорѣчій. Будутъ ли это «нравственныя» нормы взаимной поддержки и солидарности, или «юридическія» нормы устава пролетарской организаціи,—ихъ происхожденіе и смыслъ очевидны для всякаго, кто имъ подчиняется: въ совмѣстной борьбѣ и работѣ сложившіяся, а частью и прямо совмѣстнымъ обсужденіемъ выработанныя правила цѣлесообразнаго поведенія,—цѣлесообразнаго именно съ точки зрѣнія коллектива, его задачъ и интересовъ,—а не отдѣльныхъ личностей, отъ него абстрагированныхъ. Субъектъ соціальныхъ нормъ—живой, дѣйственный коллективъ—здѣсь не скрывается въ туманѣ противорѣчій, и личность не отрывается отъ него, но чувствуетъ и сознаетъ себя въ немъ, и его въ себѣ [2]).

---

[1]) Буржуазные экономисты-классики, отъ Петти до Рикардо, подготовили для Маркса значительную часть матерьяла, образующаго пролетарски-трудовую теорію. Но пониманіе труда, какъ источника стоимости у нихъ остается *индивидуалистическимъ*, и только въ анализѣ Маркса трудъ выступаетъ какъ *соціальная производительная сила*, какъ дѣятельность не личностей, но коллектива.

[2]) Самыя понятія „нравственности“ или „права“ здѣсь могутъ примѣ-

Правда, пролетарію приходится постоянно имѣть дѣло также съ иными нормами, съ моралью и правомъ господствующаго класса, съ ихъ «абсолютными» требованіями, являющимися ему, пролетарію, извнѣ, и не имѣющими ничего общаго съ привычными для него товарищескими нормами. Но въ борьбѣ за свои классовые интересы онъ легко раскрываетъ истинный характеръ и значеніе этихъ «высшихъ» законовъ жизни и поведенія, которые ему сверху внушаютъ и проповѣдуютъ. Онъ практически убѣждается, что все это—орудія поддержанія и закрѣпленія того порядка вещей, противъ котораго онъ борется,—орудія господства тѣхъ, кто господствуетъ, подавленія активности тѣхъ, кого эксплоатируютъ. И для пролетарскаго мышленья, легче чѣмъ для буржуазнаго, обнаруживается истиный субъектъ и творецъ буржуазной морали и права; этотъ субъектъ оказывается не надъ-міровымъ абсолютномъ, а самой же буржуазіей, взятой какъ общественный классъ, въ ея борьбѣ за свои интересы, въ ея усиліяхъ закрѣпить основы своего экономическаго положенія. Слѣдовательно, и тутъ соціальныя нормы въ свѣтѣ пролетарской мысли выступаютъ какъ практическія приспособленія коллектива, только иного, не пролетарскаго, а ему враждебнаго. Самъ буржуа, черезъ очки своего индувидуализма, обыкновенно не видитъ своего классового коллектива, не сознаетъ своей органической связи съ нимъ,—но у пролетарія нѣтъ этихъ очковъ, и ему скоро удается разсмотрѣть то, что есть въ дѣйствительности, а не въ отрѣшенно-фетишистическомъ познаніи формально раздробленныхъ классовъ.

Аналогичныя превращенія испытываетъ старая идея «истины», въ которой резюмируются сущность и задачи познанія. Для метафизическаго мышленія она была только «познаніемъ, соотвѣтствующимъ сущности вещей», понятіе тавтологически пустое, проникнутое фетишизмомъ абсолютнаго. Для мышленія пролетарскаго дѣйствительное содержаніе «истины» открывается прямо въ процессѣ производства. Тамъ практическій характеръ познанія становится вполнѣ очевиднымъ въ научной техникѣ, роль истины какъ орудія борьбы съ природою и власти надъ нею постоянно передъ глазами рабочаго, а равнымъ образомъ и роль коллектива, какъ дѣйствительнаго субъекта этой борьбы и власти, субъекта, примѣняющаго на дѣлѣ орудіе научной истины.

няться *лишь условно*: содержаніе слишкомъ глубоко измѣнилось, чтобы старыя слова могли точно его выражать. Исторически, они всегда связывались съ религіозной санкціей или съ фетишизмомъ абсолютнаго, безъ этого они не мыслились въ прошломъ, и остатки этого установившагося значенія постоянно сопровождаютъ употребленіе этихъ терминовъ.

Правда, въ то же время пролетарій, стремясь къ познанію, изучая, насколько ему удается, науки и философію, сталкивается со множествомъ такихъ «истинъ», которыя, явно для него, не могутъ служить полезнымъ орудіемъ въ рукахъ его родного коллектива, ни въ его трудѣ, ни въ его соціальной борьбѣ, а напротивъ, могутъ только стѣснять его и ослаблять его усилія. Но и тутъ боевая логика жизни легко уясняетъ для него суть дѣла. Эти «истины» оказываются также орудіями, но — другого, враждебнаго коллектива, орудіями въ борьбѣ буржуазіи или аристократіи за сохраненіе основъ ихъ господствующаго положенія въ обществѣ, за сохраненіе выгоднаго для нихъ соціальнаго строя.

Такимъ путемъ непосредственный опытъ товарищескаго сотрудничества и общей борьбы даетъ рабочему классу новую концепцію «истины». Будетъ ли данная идея «истинной» для всѣхъ различныхъ группъ общества, т. е. для всѣхъ нихъ полезной, практически примѣнимой, или только для самого пролетаріата въ данныхъ условіяхъ его соціальнаго бытія, или только для враждебныхъ ему группъ и классовъ, являясь «вреднымъ заблужденіемъ» съ его собственной точки зрѣнія, — никогда она не имѣетъ въ его глазахъ абсолютнаго, т. е. отрѣшеннаго отъ общественно-трудовой активности характера, но всегда выступаетъ какъ живое, въ зависимости отъ условій исторически-пригодное тому или иному классу, но преходящее орудіе этой послѣдней. Смыслъ истины—*измѣненіе* міра согласно потребностямъ и задачамъ ея коллективнаго субъекта.

XXXIX.

Какъ мы видѣли, причинная связь въ идеологіи мѣнового міра имѣетъ специфическую форму «необходимости». То господство надъ человѣкомъ стихійныхъ силъ общественной природы, принудительность котораго нашла свое отраженіе въ идеѣ «необходимости», для личной судьбы пролетарія остается непреложно-суровымъ фактомъ жизни. Не меньше, если не больше, чѣмъ мелкій товаропроизводитель прежнихъ временъ, находится пролетарій въ зависимости отъ конъюнктуры рынка, гдѣ онъ продаетъ свою рабочую силу; необезпеченность все такъ же тяготѣетъ надъ нимъ и его семьею. Казалось бы, есть всѣ основанія ожидать, что концепція «необходимости» будетъ и для пролетарія привычной, всеобщею формой

причинной связи, какой она является для другихъ классовъ, живущихъ подъ властью соціальной стихійности. Такъ бы это и было, если бы мышленіе работника сохранило *индивидуалистическій* характеръ; но мы знаемъ, что вліяніе товарищескихъ отношеній непрерывно преобразуетъ его въ сторону *коллективизма*. А благодаря этому значеніе всей власти соціальныхъ стихій надъ людьми для пролетарія становится совершенно инымъ, чѣмъ оно было для самостоятельнаго производителя — индивидуалиста. Разсмотримъ, что именно тутъ измѣняется.

У индивидуалиста единственнымъ центромъ интересовъ, желаній, мыслей является личное «я». Понятно, до какой степени оно безсильно и беззащитно передъ слѣпой силою общественной стихійности, до какой степени безысходно его положеніе передъ ея грубой властью. Оттого и подавляетъ она до такой степени мышленіе индивидуалиста, отпечатывая свой образъ на всеобщей формѣ его опыта и познанія, на его идеѣ «причинности». Но коллективистъ, воспитанный въ школѣ товарищескихъ пролетарскихъ отношеній, находится на совершенно иной позиціи.

Для него центромъ бытія и сознанія, центромъ стремленія и активности служитъ отнюдь не крошечное «я», а широкій, развивающійся коллективъ. Съ этой точки зрѣнія онъ, во-первыхъ, *понимаетъ* условія и сущность господства соціальныхъ стихій надъ людьми,— чего органически неспособенъ понять фетишистъ-индивидуалистъ; пролетарій коллективистъ *знаетъ*, что источникъ этого господства— неорганизованность общественной системы, анархія производственной жизни,—а знать и понимать это—означаетъ уже идеологически стоять выше враждебной власти.—Затѣмъ, въ составѣ своего классового коллектива, своихъ профессіональныхъ и партійныхъ организацій, пролетарій *борется* противъ господства соціальной стихійности,— что опять-таки по существу недоступно буржуазному индивидуалисту; а кто борется, тотъ уже не подавленъ, тотъ уже на пути къ освобожденію. И, наконецъ, въ этой борьбѣ пролетаріатъ оказывается на дѣлѣ *побѣдоноснымъ*, успѣхи преобладаютъ надъ пораженіями, взаимная поддержка реально ослабляетъ власть слѣпыхъ экономическихъ силъ,—и все болѣе становится очевидной неизбѣжность конечной побѣды, въ корнѣ устраняющей неорганизованность трудовой системы и ея дробленіе на классы. При всѣхъ этихъ условіяхъ, ясно, что власть общественныхъ отношеній не можетъ такъ угнетающе дѣйствовать на процессъ мышленья, на образованіе

идей,—что она не обобщается въ познавательныхъ методахъ до универсальности,—что она не заполняетъ своимъ отраженіемъ всеобщую схему причинности. Идеологія коллективизма вырабатываетъ новый типъ причинной связи, съ совершенно инымъ содержаніемъ.

Въ пролетарскомъ существованіи центральнымъ моментомъ, вокругъ котораго группируется и къ которому соотносится весь матеріалъ его опыта, выступаетъ *трудъ*, побѣждающій природу, трудъ организованный въ формахъ *научной техники*, въ формахъ развивающагося машиннаго производства. Естественно, что отсюда пролетарское мышленье черпаетъ и свою «постоянную связь» фактовъ, т. е. свой особый типъ причинности. Въ чемъ заключается *реально* постоянная связь явленій, свойственная научно-организованному труду? Въ томъ, что одни явленія, одни комплексы опыта примѣняются какъ *техническій источникъ* для полученія другихъ явленій, другихъ комплексовъ, другія для третьихъ, и т. д., безконечно развертывающейся цѣпью, въ которой всѣ звенья связаны строгими, научно-опредѣленными соотношеніями: химическая энергія угля, какъ источникъ теплоты, теплота какъ источникъ расширенія пара, расширеніе пара какъ источникъ движенія рабочихъ инструментовъ, ихъ движеніе какъ источникъ измѣненія формы и свойствъ матерьяловъ машинной работы и т. п. При этомъ человѣческая энергія постоянно *замѣщается* различными силами внѣшней природы, и *сама способна замѣщать* ихъ въ различныхъ случаяхъ, какъ и онѣ, въ свою очередь, одна другую. Вотъ эта фактическая, объективная связь пролетарскаго труда и становится постоянной связью пролетарскаго мышленія, содержаніемъ новѣйшаго типа причинности, который быстро развивается, шагъ за шагомъ устраняя, какъ безплодныя или невѣрныя, прежнія концепціи.

Такова причинность-энергія, связь коллективно-трудовой практики, проникающая собою познаніе, какъ его всеобщій законъ. Она совмѣщаетъ въ себѣ—конечно, въ *развитомъ* своемъ видѣ—всѣ основные моменты высшей техники, будучи закономѣрностью превращенія всѣхъ различныхъ силъ, живыхъ и мертвыхъ, участвующихъ въ производствѣ; и въ то же время она вполнѣ выражаетъ тѣ потребности мышленія, которыя вытекаютъ изъ товарищеской формы сотрудничества. Мы видѣли, что въ противоположность формѣ авторитарной, которая отражается въ коренной разнородности «причины» и «слѣдствія», какъ началъ активнаго и пассивнаго, она порождаетъ тенденцію принимать причину и слѣдствіе какъ однородныя по су-

ществу, какъ двѣ стадіи одного и того же процесса. Именно таково *энергетическое* соотношеніе причины и слѣдствія.

И это совершенно естественно. Въ общемъ ряду превращеній или замѣщеній различныхъ комплексовъ опыта, активно-организаторская и пассивно-исполнительская дѣятельность выступаютъ, подобно всѣмъ прочимъ живымъ и мертвымъ активностямъ, какъ *частныя формы энергіи*, переходящія одна въ другую и еще въ иныя формы, а тѣмъ самымъ *однородныя по существу*. А если раскрыть объективный смыслъ унаслѣдованнаго отъ абстрактной философіи понятія «однородность по существу», то и окажется, что за нимъ скрывается *принадлежность всѣхъ этихъ активностей къ единой и цѣлостной коллективно-трудовой практикѣ*. Таково дѣйствительное *существо* всѣхъ явленій.

Мы знаемъ, что въ авторитарной причинности отношеніе причины и слѣдствія имѣло бо́льшую или меньшую окраску произвола: причина какъ-бы произвольно, подобно акту властной воли, вызываетъ свое слѣдствіе. Въ метафизической причинности эпохи товарнаго производства, мѣсто прежней занимаетъ противоположная ей окраска принудительности—«необходимости». Оттого буржуазная философія, совмѣщающая въ разныхъ пропорціяхъ тотъ и другой типъ мышленія, цѣлые вѣка бьется—безысходно и безнадежно—надъ противорѣчіемъ «свободы и необходимости», т. е. этихъ двухъ концепцій причинности. Для коллективизма, товарищески-пролетарскаго способа познанія, невозможны ни окраска произвола, ни окраска принудительности: чувство «произвола» исключается технической закономѣрностью превращенія причины въ слѣдствіе, чувство «принудительности»—тѣмъ, что причина является *техническимъ источникомъ* слѣдствія, т. е. въ самой ихъ связи уже предполагается живая активность коллектива, для которой и «причина» и «слѣдствіе»—лишь частныя *средства* ея проявленія и развитія.

Марксисты часто пользуются гегеліанской формулой «примиренія» свободы и необходимости: «свобода есть познанная необходимость». Дѣйствительнаго примиренія въ этой формулѣ нѣтъ, а есть только смутный намекъ на него. Познать «необходимость» безысходную, роковую, вовсе не значитъ стать свободнымъ; и потому для индивидуалиста, стоящаго на точкѣ зрѣнія личнаго «я», не можетъ быть никакого дѣйствительнаго освобожденія въ обществѣ, гдѣ соціальная стихійность всецѣло господствуетъ надъ судьбою этого «я». Настоящее разрѣшеніе «проклятаго вопроса» старой философіи о необходимости и свободѣ достигается

вообще не въ познаніи, взятомъ отдѣльно, а *въ сознательномъ коллективномъ творчествѣ, закономѣрно и планомѣрно измѣняющемъ міръ*.

XL.

Здѣсь же находитъ свое разрѣшеніе и другая, фатальная для всей буржуазной философіи, противоположность «бытія» и «сознанія», или «бытія и мышленія», какъ ее формулируютъ философы-индивидуалисты, систематически смѣшивающіе соціально-идеологическій процессъ мышленія съ личнымъ сознаніемъ отдѣльнаго человѣка.

Абстрактное «бытіе», самое пустое, самое безсодержательное понятіе всей философіи, скрывало въ своей мертвенно-сѣрой оболочкѣ всю стихійность міра и жизни, всѣ грозныя силы природы внѣшней и соціальной, тяготѣющія надъ судьбою человѣка. А «мышленіе», это былъ тотъ маленькій и непрочный, но единственно-драгоцѣнный для индивидуалиста комплексъ его переживаній, которому угрожали всѣ стихіи, всѣ внѣшнія силы. Въ «бытіи» не было живого смысла, въ «мышленьи»—реальной силы; и изъ этой абсолютной несоизмѣримости — никакого дѣйствительнаго выхода; а выходы фиктивные, на пути религіозныхъ фантазій или схоластическихъ самообольщеній, не могли, конечно, дать настоящаго и устойчиваго удовлетворенія. Противорѣчіе идеологическое было неразрѣшимо, потому что за нимъ скрывалось противорѣчіе практическое, котораго вообще посредствомъ словъ и мыслей, посредствомъ догматовъ и разсужденій разрѣшить невозможно; а возможно только посредствомъ практическаго же измѣненія самой жизни.

Это измѣненіе и заключается въ сплоченіи товарищескаго коллектива, побѣждающаго природу въ своемъ *трудовомъ опытѣ*, который есть и *бытіе коллектива, и познаніе*. Тутъ бытіе получаетъ смыслъ, и онъ таковъ: *человѣчество организуетъ вселенную* путемъ борьбы съ ея стихіями. Тутъ мышленіе получаетъ реальную силу, и она такова: *мышленіе организуетъ трудовую энергію человѣчества* въ борьбѣ со стихіями. Исчезаетъ нелѣпая несоизмѣримость двухъ полюсовъ: мышленье, воплощенное въ дѣятельности коллектива, есть могучее бытіе; и бытіе, отраженное въ этой дѣятельности, есть свѣтлое мышленье.

А личность, прежде затерянная, безсильная среди океана стихій физическихъ и соціальныхъ, что дѣлается съ нею? Ея нѣтъ, и она живетъ тысячею жизней. Ея нѣтъ, какъ отдѣльнаго, обособленнаго

центра интересовъ и стремленій; она живетъ тысячею жизней, какъ сознательная, органическая часть разумнаго, нераздѣльнаго цѣлаго. Она не затеряна — она знаетъ свое мѣсто въ системѣ цѣлаго; она не безсильна—опирается на эту систему. «Всѣ за каждаго, и каждый за всѣхъ»—вотъ тѣ магическія слова, которыя разбиваютъ стѣны и рѣшетки ея старой одиночной тюрьмы.

Разсѣиваются, какъ призраки ночи, нелѣпые вопросы разорванной жизни. На мѣсто каждой пустой абстракціи выступаетъ идея, полная яркаго, конкретнаго содержанія; на мѣсто каждаго угнетающаго противорѣчія—возрастающая, активная гармонія. И хотя далеко еще не исчезли старыя отношенія людей, — могутъ ли, опираясь на нихъ, сохраняться по-прежнему старыя формы мысли, опустошенныя и противорѣчивыя?

Конечно, нѣтъ. Низшее вытѣсняется высшимъ, и процессъ этотъ, вначалѣ медленный и мучительный, затѣмъ идетъ все быстрѣе и легче. Разъ уже новый строй понятій успѣлъ сложиться — въ его рамкахъ съ успѣхомъ можетъ познаваться и мыслиться также содержаніе старыхъ формъ жизни,—съ бо́льшимъ успѣхомъ и большей ясностью, чѣмъ въ рамкахъ прежнихъ понятій. Такъ, мы уже умѣемъ подъ оболочкой конкурренціи увидѣть сотрудничество, за фетишемъ стоимости разсмотрѣть кристаллизованную работу людей, за независимыми формально и не сознающими своей связи личностями отыскать коллективъ. Вотъ почему пролетаріатъ можетъ и долженъ создать цѣлостное мышленіе раньше, чѣмъ успѣетъ достинуть цѣлостной организаціи общества. Классовое самосознаніе пролетаріата есть его идеологическая революція, предшествующая *общей* соціальной. Въ немъ по всей линіи происходитъ, послѣдовательно и неуклонно, разрушеніе великаго фетишизма во всѣхъ его видахъ и проявленіяхъ.

XLI.

Великій кризисъ идеологіи, возникающій изъ пролетарскаго трудового опыта, не ограничивается однимъ пролетаріатомъ, а распространяетъ свое вліяніе также на другіе классы и группы общества.

Прежде всего тутъ надо указать на тѣхъ, вначалѣ немногихъ, а затѣмъ все болѣе и болѣе многочисленныхъ, представителей мелкой буржуазіи и буржуазной интеллигенціи, которые идейно примыкаютъ къ новому коллективу, становятся въ ряды борющагося пролетаріата, проникаются его стремленіями, и усваиваютъ зарождающіяся въ немъ формы мышленія. Именно изъ такихъ элементовъ рекрутировалось

до послѣдняго времени большинство «идеологовъ» рабочаго класса, большинство его теоретиковъ, и даже его политическихъ вождей.

Въ этомъ обнаруживается притягательная сила могучаго, развивающагося коллектива. Это не замкнутая организація, а свободное сотрудничество людей для общаго дѣла, въ которомъ каждому работнику есть мѣсто, откуда бы онъ ни пришелъ. Самыя основы пролетарскаго мышленья и пролетарскихъ идеаловъ были первоначально формулированы пришельцами-интеллигентами. Имъ было легче это сдѣлать, чѣмъ самой рабочей массѣ, потому что имъ гораздо полнѣе были доступны всѣ прежнія пріобрѣтенія науки и культуры, на которыя необходимо долженъ опираться въ своемъ развитіи высшій типъ идеологіи, а также еще и потому, что они обыкновенно имѣли возможность спеціализироваться на своей идейно-организаторской функціи, располагали для нея несравненно бо́льшимъ временемъ, чѣмъ рабочіе, занятые въ производствѣ. Пролетаріату нужны были такіе сотрудники, и они нашлись среди лучшихъ представителей старыхъ классовъ.

Но въ ихъ спеціализаціи есть также нѣкоторыя опасности. Мы знаемъ—по самому существу своему она, отчасти, по крайней мѣрѣ, противорѣчитъ жизненнымъ тенденціямъ пролетаріата. Если идейный руководитель обособляется въ коллективѣ, то это уже *авторитарная* связь. Спеціализированный организаторъ—уже не вполнѣ товарищъ. Пусть у него нѣтъ никакой формальной личной «власти», пусть всѣ товарищи слѣдуютъ его указаніямъ въ политической, экономической и культурной борьбѣ лишь добровольно, и контролируя его въ конечной инстанціи своей коллективной мыслью и волей,—но если фактическое неравенство сторонъ въ этомъ сотрудничествѣ оказывается значительно, то возникаетъ серьезная возможность идеологическаго уклоненія въ сторону авторитаризма. Особенно велика опасность въ томъ случаѣ, если уровень коллективнаго самосознанія въ организаціи еще не высокъ, а роль «авторитета» выполняетъ пришлецъ изъ иной среды.

Тутъ присоединяется и то обстоятельство, что суровая классовая борьба съ противникомъ, сильнымъ своей авторитарно-централизованной организаціей—чиновничьей, военной, духовной—требуетъ неизбѣжно также централизаціи и дисциплины отъ новаго коллектива, такъ что идейные «вожди» большей частью получаютъ нѣкоторую формальную власть среди товарищей. А власть, хотя бы она и исходила изъ товарищескаго добровольнаго избранія, и хотя бы она всегда

была связана верховнымъ контролемъ коллектива,—все же остается властью, и имѣетъ тенденцію порождать психологію власти, съ дополняющей ее психологіей подчиненія.

Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что на первыхъ стадіяхъ развитія новаго коллектива среди значительной его части обнаруживается склонность относиться къ идейнымъ вождямъ, какъ къ настоящимъ «авторитетамъ», въ старомъ смыслѣ слова, т. е., какъ къ людямъ *высшаго* типа, слово которыхъ всегда имѣетъ силу истины. Еще легче вырабатывается соотвѣтственный взглядъ на самихъ себя у вождей-пришельцевъ, въ меньшей степени, чѣмъ сами рабочіе, проникнутыхъ вліяніемъ товарищескихъ отношеній, больше вынесшихъ изъ своей прежней среды привычекъ мысли, связанныхъ со старыми формами жизни. Я думаю, что у руководителей-пришельцевъ даже *почти всегда* создается до нѣкоторой степени авторитарное отношеніе къ рабочей массѣ. Только такіе гиганты мысли, какъ самъ Марксъ, да, можетъ быть, немногіе еще люди съ исключительно чистой душою способны, оставаясь на дѣлѣ вождями, развить и сохранить въ себѣ истинно-товарищеское отношеніе ко всѣмъ другимъ членамъ усыновившаго ихъ коллектива, психическій складъ вполнѣ соотвѣтствующій тенденціямъ пролетарски-классовой жизни и развитія.

Теперь все больше и больше активныхъ вождей-идеологовъ поднимается изъ среды самого пролетаріата. Понятно, что они въ меньшей степени подвержены авторитарнымъ уклоненіямъ, чѣмъ ихъ собратья, пришедшіе изъ другихъ группъ общества «интеллигенты». Однако, и здѣсь эта возможность отнюдь не устранена. Послѣ революціонной волны 1905-6 года мнѣ приходилось изъ числа тѣхъ, кого она вынесла наверхъ въ качествѣ руководителей массового пролетарскаго движенія, встрѣчать самыхъ настоящихъ рабочихъ, глубоко попорченныхъ авторитарнымъ самомнѣніемъ и честолюбіемъ. Но все-же безспорно, что среди «интеллигентовъ» явленіе это гораздо болѣе обычно.

Легко себѣ представить, до какой степени вредятъ дѣлу выработки коллективистическаго сознанія въ рабочихъ организаціяхъ подобныя искаженія пролетарскаго образа и подобія. Казалось бы, нѣтъ ученія, болѣе полнаго критики, болѣе враждебнаго духу авторитета, чѣмъ нашъ марксизмъ. И между тѣмъ, насколько еще обычно по-истинѣ рабье отношеніе къ словамъ и писаніямъ великаго учителя! Насколько обыченъ способъ доказательства или опроверженія раз-

личныхъ теоретическихъ и практическихъ положеній ссылками на то, что Марксъ думалъ такъ-то! Въ религіозномъ рвеніи, доходятъ до того, что поддѣлываютъ его писанія, чтобы доказать непреложную истину своихъ взглядовъ. — Съ какимъ презрѣніемъ великій мыслитель-борецъ, разрушившій величайшіе авторитеты и нанесшій самые сокрушительные удары авторитаризму, оттолкнулъ бы отъ себя погой тѣхъ, кто унижаетъ начатое имъ великое дѣло безсмысленно-религіознымъ отношеніемъ къ его мнѣніямъ и словамъ! Какъ идеологія могучаго развивающагося класса, марксизмъ не знаетъ остановки въ своемъ движеніи, онъ неизбѣжно создаетъ новыя и новыя формы для своего растущаго содержанія, которое есть трудовой опытъ рабочаго класса въ борьбѣ со стихіями природы и общества.

XLII.

Быть можетъ, еще важнѣе—и еще вреднѣе авторитарныхъ тѣ *индивидуалистическіе* элементы мысли и чувства, которые приносятъ съ собою къ пролетаріату бѣлые вороны изъ буржуазнаго міра. Важнѣе и вреднѣе потому, что въ большей мѣрѣ находятъ себѣ опору въ томъ вліяніи, которое оказываетъ на пролетарскій коллективъ со всѣхъ сторонъ облегающая его система товарообмѣна и производственной анархіи, а также и въ тѣхъ остаткахъ мелко-буржуазной психологіи, которые могутъ долго сохраняться среди пролетаріевъ по наслѣдству отъ ихъ ближайшихъ соціальныхъ предковъ — ремесленниковъ и крестьянъ. Первыя стадіи развитія пролетарски-классоваго коллектива и безъ того носятъ еще на себѣ глубокій отпечатокъ буржуазно-индивидуалистическихъ тенденцій; живой примѣръ— старый англійскій трэдъ-юніонизмъ.

Вся организація стараго юніонизма была по своему характеру не обще-пролетарской, а узко-групповой. Она преслѣдовала не только задачи взаимопомощи и борьбы съ капиталистами, но также, фактически, и задачу закрѣпленія привилегированнаго положенія объединенныхъ ею рабочихъ по сравненію съ остальными пролетаріями; отсюда—нѣкоторыя нормы чисто-цехового ограниченія собственныхъ ея рамокъ, иногда даже и прямая борьба противъ другихъ пролетарскихъ группъ. Идеологія юніонистовъ въ общемъ оставалась на почвѣ буржуазно-капиталистическаго строя. Идеалъ соціализма въ ней отсутствовалъ, задача общей организаціи пролетаріата не ставилась. Буржуазная мораль и общія юридическія основы буржуазнаго строя принимались, какъ нѣчто не подлежащее коренному измѣненію.

самое объединеніе понималось, какъ *союзъ отдѣльныхъ личностей, совмѣстными дѣйствіями осуществляющихъ свои личные интересы—чисто индивидуалистическое понятіе объ организаціи*, присущее различнымъ группировкамъ буржуазіи мелкой (цехи, затѣмъ потребительныя и ссудо-сберегательныя общества, и т. под.) и крупной (общества акціонерныя, синдикаты предпринимателей, и проч.). *Объективно*, юніонизмъ шелъ по пути созиданія новаго коллектива; но мысль отставала отъ самаго дѣла, и тѣмъ замедляла его развитіе.

Мы знаемъ, съ какими колебаніями и съ какимъ трудомъ подвигался англійскій рабочій классъ впередъ по пути формированія коллективистическаго отношенія къ жизни; мы знаемъ, что несмотря на свою высокую культурность, онъ занимаетъ далеко еще не передовую позицію среди международнаго пролетаріата,—и это именно потому, что его культурность заключаетъ въ себѣ до сихъ поръ слишкомъ много буржуазнаго. Именно потому, что онъ — самый старый промышленный пролетаріатъ въ мірѣ, онъ успѣлъ получить самое основательное историческое воспитаніе въ атмосферѣ мѣновыхъ отношеній буржуазнаго міра. Фетишизмъ этого міра всего прочнѣе укоренился въ англійскомъ пролетаріатѣ за тѣ долгія эпохи его развитія, пока у него не создалось еще классовой организаціи, а затѣмъ—пока эта организація не достигла той ступени, на которой она вступаетъ въ принципіальный конфликтъ со всей прежней соціальной организаціей.

Все это относится къ *консерватизму идеологіи* англійскаго рабочаго класса — къ его взглядамъ на религію, мораль, право и т. под. Что касается *политической умѣренности* стараго юніонизма, то она, какъ извѣстно, зависѣла главнымъ образомъ отъ продолжительнаго монопольнаго господства Англіи на міровомъ рынкѣ, которое обезпечивало верхамъ рабочаго класса возможность чисто экономической борьбой завоевывать для себя матеріальныя улучшенія: англійскіе капиталисты эксплоатировали весь міръ, и потому могли быть умѣреннѣе въ эксплоатаціи своего пролетаріата, находили болѣе выгоднымъ дѣлать ему уступки, чѣмъ обострять его борьбу. Возникавшій на этой почвѣ политическій оппортюнизмъ въ свою очередь, конечно, долженъ былъ содѣйствовать укрѣпленію идейнаго консерватизма;—но было бы неправильно *основу* для объясненія этого послѣдняго видѣть въ условіяхъ, достаточныхъ для объясненія перваго. *Культурный типъ* англійскаго пролетаріата — явленіе болѣе глубокаго характера.

Въ общихъ чертахъ, то же самое приходится сказать объ американскомъ пролетаріатѣ, который въ своей главной и наиболѣе вліятельной части произошелъ отъ англійскаго, и подобно англійскому, до недавняго времени находился въ особенно благопріятныхъ условіяхъ для борьбы за экономическія улучшенія.

Такъ приходится понимать тотъ историческій парадоксъ, что именно въ странахъ капитализма наиболѣе стараго и наиболѣе развитого пролетаріатъ до нашего времени не является наиболѣе прогрессивнымъ, а напротивъ, сохраняетъ въ своемъ мышленьи наибольшее количество остатковъ великаго фетишизма. И это несмотря на то, что тамъ въ средѣ своихъ организацій онъ имѣлъ еще сравнительно очень мало пришельцевъ-«интеллигентовъ».

Буржуазное общество Германіи, Россіи само гораздо моложе буржуазнаго общества Англіи, оно не успѣло дать своему пролетаріату такого основательнаго воспитанія въ духѣ индивидуалистической культуры, какъ это послѣднее. Но зато въ странахъ молодого капитализма съ менѣе устойчивой группировкой высшихъ классовъ, борющійся пролетаріатъ получаетъ въ качествѣ союзниковъ особенно большое количество разнокалиберной интеллигенціи. Союзники несутъ ему свои знанія, но также свои навыки мысли и свои эмоціональныя наклонности, сложившіяся главнымъ образомъ въ чуждой ему, въ индивидуалистической средѣ.

Все это находитъ свое выраженіе въ двухъ фланговыхъ оттѣнкахъ рабочаго движенія, оппортюнистическомъ и анархистскомъ. Общее въ нихъ обоихъ — сильнѣйшая окраска индивидуализма; здѣсь и тамъ задачи борьбы систематически сводятся къ благу личности, какъ самостоятельной жизненной единицы, какъ отдѣльнаго центра стремленій и мышленія; у оппортюнистовъ выступаетъ на первый планъ непосредственное улучшеніе матеріальнаго и культурнаго уровня личностей, входящихъ въ составъ даннаго класса, у анархистовъ—освобожденіе личности, устраненіе всякаго матеріальнаго и правового гнета, тяготѣющаго надъ нею. Идея развитія силы коллектива, идея сліянія въ немъ личныхъ существованій, какъ въ высшей жизненной формѣ, и здѣсь, и тамъ вполнѣ или почти отсутствуетъ.

Оппортюнизмъ вносится въ пролетарскую среду по преимуществу представителями «либеральныхъ профессій»— адвокатами, журналистами, учителями, врачами, и т. под.—элементами, сравнительно еще сносно устраивающимися въ буржуазномъ обществѣ, и потому склонными болѣе «примиренски» относиться къ его существующей орга-

низаціи; они стоятъ за «постепенность» развитія, вѣрятъ въ «притупленіе противорѣчій» классовой борьбы, и обыкновено переоцѣниваютъ буржуазную культуру, слишкомъ для нихъ родную. Въ тенденціяхъ стараго трэдъ-юніонизма они находятъ для себя готовую опору, и потому стараются — нерѣдко очень успѣшно — захватить въ сферу своего вліянія прежде всего профессіональныя организаціи, а также родственныя имъ по своимъ задачамъ ассоціаціи потребительныя, производительныя и т. под. Въ соціальной наукѣ и философіи они отстаиваютъ «совмѣстимость» съ пролетарскими идеями и стремленіями тѣхъ или иныхъ буржуазныхъ и полу-буржуазныхъ системъ. Типичными образчиками такихъ взглядовъ и такой тактики являются англійскіе фабіанцы, нѣмецкіе бернштейніанцы, русскіе правые меньшевики, итальянскіе реформисты и т. д. Во всѣхъ этихъ теченіяхъ идейное преобладаніе «интеллигентскихъ» элементовъ особенно значительно и очевидно [1]).

Анархистскій оттѣнокъ приносится въ пролетарское движеніе, напротивъ того, главнымъ образомъ представителями тѣхъ соціальныхъ группъ, судьба которыхъ оказывается въ капиталистическомъ обществѣ наиболѣе мрачной и жестокой: безнадежно гибнущей подъ ударами конкурренціи мелкой буржуазіи, ремесленной, торговой и крестьянской, люмпенъ-пролетаріата, неудачниковъ изъ интеллигенціи и проч. Тутъ преобладаетъ, естественно, весьма непримиримое отношеніе къ существующему строю, крайняя внѣшняя революціонность, которой, однако, не соотвѣтствуетъ глубина преобразовательныхъ стремленій. Соціальный идеалъ сохраняетъ наиболѣе существенныя черты нынѣшней системы: обособленность личности, договорныя отношенія между людьми въ ихъ «свободныхъ общинахъ», и даже —

[1]) Было бы большой ошибкой дѣлать изъ этого принципіальные „анти-интеллигентскіе“ выводы. Интеллигенція *нужна* пролетаріату въ его организаціяхъ, чтобы помогать его идеологическому росту, чтобы передавать ему недостающія знанія и весь тотъ матеріалъ культуры, которымъ онъ долженъ овладѣть. Пролетаріатъ, борющійся за устраненіе классовъ, не можетъ закрывать доступъ въ среду своего коллектива пришельцамъ изъ другихъ классовъ; и если ему приходится затратить извѣстную сумму усилій на введеніе ихъ въ рамки *своего* мышленія и *своей* практики, то за это онъ получаетъ сотрудниковъ, во многомъ ему полезныхъ. Это — слабый прообразъ той гигантской работы, которую придется выполнить пролетаріату послѣ его побѣды, чтобы ввести въ рамки новой организаціи труда и новыхъ формъ мышленія огромную массу людей, принадлежавшихъ до этого момента къ другимъ классамъ.

товарообмѣнъ между общинами. Духъ коллектива здѣсь развитъ зачастую еще меньше, чѣмъ у оппортюнистовъ, даже товарищеская дисциплина нерѣдко разсматривается, какъ стѣсненіе священной личности. Переоцѣнки буржуазной культуры, конечно, нѣтъ, — есть даже какъ-будто ея крайняя недооцѣнка, безграничное презрѣніе къ ней. Но если присмотрѣться поближе къ тѣмъ, большей частью, правда, слабо разработаннымъ и даже путаннымъ соціальнымъ и философскимъ теоріямъ, которыя здѣсь примѣняются въ качествѣ идейнаго оружія, то легко убѣдиться, что не только ихъ матеріалъ, но и самыя схемы мышленія заимствованы въ наибольшей части изъ буржуазныхъ идеологій, революціонно-демократическихъ, и частью даже либеральныхъ. Идеи естественнаго права, самоцѣнной личности, соціальнаго договора, и нерѣдко и различныя идеалистически-метафизическія концепціи здѣсь находятъ для себя мѣсто, съ бо́льшими или меньшими только варіаціями. — Вполнѣ типичными представителями этого теченія являются, конечно, «анархисты» въ собственномъ смыслѣ слова; среди нихъ значительное количество деклассированныхъ элементовъ бросается въ глаза.—Разновидность анархистовъ представляютъ русскіе максималисты, у которыхъ, однако, индивидуализмъ выраженъ менѣе ясно и строго, благодаря условіямъ русской революціи, которая сама по себѣ обостряла потребность сплоченія, а тѣмъ самымъ ослабляла и затушевывала индивидуалистическую тенденцію. — Затѣмъ еще менѣе типичны нѣмецкіе анархо-соціалисты, итальянскіе и французскіе революціонные синдикалисты и т. под.; у нихъ благодаря преобладанію чисто-пролетарскаго состава окраска коллективизма пробивается гораздо сильнѣе, особенно въ ихъ массовой психологіи; а у ихъ теоретиковъ, большей частью «интеллигентовъ», индивидуализмъ выраженъ опять-таки рѣзче, и есть въ то же время не мало точекъ соприкосновенія съ оппортюнистами.

Такъ растущій пролетарскій коллективъ могучей силою притяженія своей живой массы привлекаетъ къ себѣ изъ всей своей соціальной среды различные родственные себѣ элементы. Этимъ расширяется поле развитія, и матеріалъ его становится богаче; но въ то же время возрастаетъ сложность и усиливаются противорѣчія того соціальнаго матеріала, изъ котораго складывается новая жизненная система, — больше становятся трудности его гармоническаго объединенія, стройной его организаціи. Все это долженъ преодолѣть и жизненно претворить въ себѣ великій коллективъ на пути къ тому перевороту, который разорветъ его классовую оболочку и сольетъ его границы съ границами человѣчества.

XLIII.

Вліяніе новаго трудового коллектива распространяется, разными путями и въ разныхъ формахъ, также на тѣ слои современнаго общества, которые прямо къ нему не примыкаютъ, а лишь болѣе косвенно съ нимъ связаны,—въ первой линіи на ту обширную въ системѣ машиннаго производства соціальную группу, какую представляетъ изъ себя интеллигентно-техническій персоналъ. Это—инженеры, техники, старшіе мастера, директора и прочіе интеллигентные организаторы труда въ предпріятіяхъ промышленныхъ, т. е. на фабрикахъ и заводахъ, и вполнѣ родственные имъ по соціальному положенію руководители научно-техническихъ работъ въ крупныхъ предпріятіяхъ, посвященныхъ изслѣдованію природы — въ лабораторіяхъ, ученыхъ институтахъ, обсерваторіяхъ и т. под., — профессора, ассистенты, лаборанты и другіе ученые практики-спеціалисты. Группа промежуточная, тяготѣющая по своему происхожденію, по своимъ интересамъ и образу жизни скорѣе къ буржуазіи, чѣмъ къ пролетаріату, они, однако, существенно отъ нея отличаются тѣмъ, что выполняютъ важную производительную роль въ экономической организаціи машиннаго капитализма, и что въ этой своей дѣятельности они всецѣло опираются на трудовую силу возникающаго пролетарскаго коллектива. Отсюда вытекаетъ рядъ особенностей въ міровоззрѣніи данной группы, и вообще во всей ея идеологіи. На нее въ значительной мѣрѣ распространяется тотъ великій идеологическій кризисъ, который разрушаетъ различныя формы фетишизма, и возвращаетъ мышленіе людей къ его трудовой основѣ.

Надо, впрочемъ, замѣтить, что о какомъ-либо *сложившемся, установленномъ общемъ* міровоззрѣніи у этой группы—говорить не приходится: разнообразная по составу, заключающему массу различныхъ спеціальностей, интеллигентски-индивидуалистическая по характеру, она полна оттѣнковъ и разногласій, не только въ частностяхъ, но нерѣдко и въ основныхъ идеяхъ. Можно только опредѣлить нѣкоторыя общія тенденціи идейнаго развитія, получающія преобладаніе, и затѣмъ господство въ данной средѣ. Только о такихъ тенденціяхъ я, разумѣется, и буду говорить, выясняя въ то же время ихъ объективное происхожденіе.

Прежде всего, тутъ выступаетъ тенденція къ признанію коренной связи познавательной дѣятельности съ *практикой*. Вся производственная жизнь технической интеллигенціи учитъ ее понимать практическій смыслъ познанія и практическое его происхожденіе, потому что вся сводится къ практическому примѣненію научныхъ знаній и къ ихъ дальнѣйшему развитію въ этой практикѣ. Склонность разсматривать съ такой точки зрѣнія все человѣческое мышленіе тутъ зарождается сама собой, такъ же, какъ и у рабочихъ машиннаго производства, руками которыхъ осуществляется трудовая функція науки. У «идеологовъ» технической интеллигенціи, каковыми являются главнымъ образомъ новѣйшіе позитивисты, особенно—школа Маха и Авенаріуса, практическій характеръ познанія составляетъ главную основную предпосылку міровоззрѣнія; и совершенно естественно, имъ чужды поэтому идеи объ «абсолютномъ» характерѣ истины, о «вѣчности» ея и т. под. метафизическія концепціи. Познаніе, происходящее изъ практики и имѣющее ее своей цѣлью, очевидно, можетъ быть только *относительнымъ*, и необходимо должно измѣняться — вмѣстѣ съ этой практикой, въ полной зависимости отъ ея измѣненій.

Но все же здѣсь идеологическій кризисъ не достигаетъ того уровня какъ въ пролетарскомъ мышленьи. Техническая интеллигенція не образуетъ коллектива, подобнаго классовой организаціи пролетаріата, и ея пониманіе практической основы познанія остается неполнымъ, ограниченнымъ: для нея дѣло идетъ не о *коллективной* практикѣ, а только о практикѣ вообще, субъектъ которой или не опредѣляется точнѣе, или принимается за индивидуальный. Идея субъекта *соціальнаго* чужда всему мышленію технической интеллигенціи. Тутъ — существенная разница между ея точкой зрѣнія, и пролетарской.

Но въ то же время не свойственна технической интеллигенціи также и чисто-индивидуалистическая точка зрѣнія, съ ея неизбѣжными противорѣчіями и фетишами. Роль этой группы въ производственномъ процессѣ очень своеобразна по своей двойственности. Техникъ-интеллигентъ на фабрикѣ или въ лабораторіи участвуетъ въ организованной системѣ сотрудничества, въ нѣкоторомъ производственномъ коллективѣ; но по отношенію къ этому коллективу онъ выполняетъ *индивидуальную* функцію, занимаетъ *обособленное* положеніе, основанное на его личныхъ спеціальныхъ знаніяхъ. Внѣшнимъ образомъ, тутъ есть аналогія съ организаторомъ какой-нибудь родовой общины, съ патріархомъ, носителемъ болѣе широкаго и полнаго опыта, чѣмъ остальные члены его рода. Но имѣется существенная разница, именно та, что патріархъ былъ самъ порожденіемъ своего коллектива, и былъ съ нимъ связанъ неразрывной связью един-

ства крови и всѣхъ жизненныхъ интересовъ, онъ не могъ *индивидуалистически* противопоставлять себя своимъ сотрудникамъ, его «я» было для него самаго немыслимо внѣ постояннаго соотношенія съ тѣми «ты», которыя его окружали. Напротивъ, какой-нибудь инженеръ на заводѣ ничѣмъ органически не связанъ со своими сотрудниками, рабочими и даже другими инженерами; они для него «чужіе», случайные и временные наемники у того же предпринимателя, безразличные «они», безъ которыхъ его «я» можетъ представить себя очень легко. А между тѣмъ, на дѣлѣ вся его работа обусловлена сотрудничествомъ съ ними, если не обязательно съ этими именно, то съ другими, имъ подобными; слѣдовательно, иллюзія *самодовлѣющаго* «я» практически для него невозможна. Создается особый складъ мышленія, который отнюдь не является коллективизмомъ, но также во многомъ уклоняется и отъ обычнаго буржуазнаго индивидуализма.

XLIV.

Основная концепція разбираемаго міровоззрѣнія, это—*единый міръ опыта*, непосредственно охватывающій собою и «бытіе», и «сознаніе». У буржуазнаго индивидуалиста міръ опыта, какъ мы знаемъ, не одинъ, а ихъ много,—столько, сколько отдѣльныхъ познающихъ «я», сколько личныхъ «сознаній»; что же касается «бытія», то оно вообще есть нѣчто особое, нѣчто независимое отъ опыта. Противъ такихъ взглядовъ новѣйшіе философы-позитивисты, идеологи технической интеллигенціи, ведутъ энергичную борьбу. Но они противопоставляютъ имъ не коллективистическую концепцію опыта, а иную, неопредѣленно-монистическую, промежуточную по своему характеру, какъ и все міровоззрѣніе этой группы.

Раньше, чѣмъ философствовать о «бытіи» и «сознаніи», — говорятъ они,—человѣкъ фактически принимаетъ уже извѣстную систему опыта: себя, какъ существующаго въ опредѣленной средѣ, эту среду какъ состоящую изъ различныхъ частей, въ числѣ этихъ частей—другіе человѣческіе организмы съ ихъ высказываніями, при чемъ высказыванія опредѣленнымъ образомъ понимаются—именно, какъ относящіяся къ различнымъ частямъ той же среды, напр., какъ обозначенія нѣкоторыхъ ея предметовъ. Нелѣпо, поэтому, ставить вопросы въ родѣ того, существуютъ другіе люди или нѣтъ: они *даны* намъ въ опытѣ раньше, чѣмъ мы дофилософствовались до подобнаго вопроса. Задача познанія можетъ заключаться только въ разсмотрѣніи *данныхъ* опыта, ихъ связей и соотношеній.

Мы видимъ, что передъ нами *реалистическое* міропониманіе, отбрасывающее метафизическіе вопросы стараго индивидуализма. Но для насъ теперь также должно быть ясно и то, что исходная точка этого міропониманія чрезвычайно недостаточна и неполна. Представленіе о системѣ опыта носитъ на себѣ печать *пассивности*: человѣкъ «принимаетъ» среду, которая ему «дана» и т. под. Другіе люди «даны» ему, какъ части среды, въ которой онъ «себя находитъ», какъ *предметы*, которые его окружаютъ. Весь опытъ и все познаніе сводятся къ тому, что «данные» факты и вещи пассивно воспринимаются, и затѣмъ совершается «оріентировка» въ ихъ взаимныхъ соотношеніяхъ. Для насъ все это вовсе не такъ.

«Опытъ есть трудъ, и трудъ есть опытъ»—вотъ наша точка зрѣнія, какъ ее формулировалъ покойный марксистъ-теоретикъ, Антоніо Лабріола. Въ человѣческомъ *мышленьи* другіе люди «первоначально даны» вовсе не какъ простые «предметы» или «части среды», а какъ *сотрудники*. Это прямо вытекаетъ изъ всего, что мы знаемъ о *происхожденіи* самаго мышленія. Оно возникло изъ соціально-трудовыхъ процессовъ, и ихъ оно имѣло своимъ первичнымъ содержаніемъ. Та «система опыта», которую эмпиріокритикъ принимаетъ за начало познанія и философіи, сама не просто была «дана» человѣку, а была *создана* трудовой жизнью коллектива. Обособленіе «частей среды» совершалось въ коллективной практикѣ, и изъ нея же возникли «высказыванья», относящіяся къ различнымъ частямъ среды. Теорія Нуарэ показала намъ, какъ исторически развились «высказыванья» и ихъ «пониманіе»; все это не было «дано первоначально». И съ самаго своего начала *система опыта не что иное, какъ трудовая жизнь коллектива*.

Но вполнѣ понятна и половинчатость позиціи новѣйшихъ позитивистовъ, идеологовъ «техническаго персонала». Для нихъ система опыта построена по образу и подобію *ихъ* трудовой жизни. Производственная «среда» и сотрудники по предпріятію, конечно, вовсе не такъ органически-близки какому-нибудь инженеру, какъ рабочему. На «среду» онъ дѣйствуетъ тамъ чужими руками, онъ не самъ преобразуетъ и создаетъ эту среду — орудія и матеріалы производства, — а черезъ другихъ людей, черезъ своихъ подчиненныхъ, и потому она дѣйствительно «дана» ему въ своемъ возникновеніи и въ своихъ измѣненіяхъ, «дана», т. е. «принимается» имъ, а не активно, непосредственно имъ творится, какъ творится она рабочимъ коллективомъ. И сотрудники «даны» инженеру, какъ по существу для

него постороннія «части среды», съ которыми онъ связанъ посредствомъ «высказываній», — потому что именно посредствомъ «высказываній», т. е. словъ, напр. приказаній, указаній, объясненій ведетъ онъ свою организаторскую работу. Система опыта для него, конечно, общая съ различными его сотрудниками, и, расширяя эту концепцію, онъ принимаетъ систему какъ *общечеловѣческую*; но онъ не можетъ видѣть въ ней *міръ дѣятельности коллективнаго субъекта*, а только—*общее поле жизни всѣхъ индивидуальныхъ субъектовъ*; ибо самъ онъ, все-же, сознаетъ себя только «личностью», а не живой клѣткой живого коллектива.

Разъ уже признано, что человѣку «дана» его «среда», и въ ней «со-человѣки», то задача познанія, естественно, сводится къ «оріентировкѣ» во всѣхъ этихъ «данныхъ». Задача, очевидно, вполнѣ *практическая*, направленная къ самосохраненію организма среди этой системы «данныхъ»; но задача далеко не столь активнаго характера, какъ та, которую поставитъ себѣ сознательный членъ коллектива, сознательно *творящаго* систему опыта. Въ этомъ случаѣ эмпиріокритики и близкія къ нимъ школы стоятъ еще на точкѣ зрѣнія старой философіи, которая, говоря словами Маркса, стремилась только «объяснять» міръ: «оріентироваться» въ соотношеніяхъ опыта, это и значитъ — дѣлать ихъ ясными для человѣка, опредѣленными въ его мышленіи, т. е. то же, что «объяснять» въ самомъ широкомъ смыслѣ слова; задача же, формулированная для философіи Марксомъ—«измѣнять міръ»,—относится именно къ коллективу, для котораго познаніе есть нераздѣльная часть его творчества, «мышленье»—нераздѣльная часть его «бытія».

Изъ «оріентировочной» концепціи познанія вытекаетъ методологія новѣйшихъ позитивистовъ—ихъ идеи «чистаго описанія», ихъ борьба противъ «причинности» и т. под. Я не могу здѣсь дольше останавливаться на анализѣ ихъ взглядовъ [1]) но и сказаннаго достаточно, чтобы въ общихъ чертахъ установить, какимъ образомъ выразился великій кризисъ идеологіи въ міровоззрѣніи «технической интеллигенціи» современнаго машиннаго производства. *Практическая природа мышленія*, и слѣдовательно, коренное отрицаніе фетишизма «отрѣшенности», точки зрѣнія «абсолютнаго» въ познаніи. «Истина», какъ и всякая иная идеологическая форма, представляется какъ относительное, отъ жизненныхъ условій зависящее приспособленіе человѣка къ средѣ, приспособленіе, слѣдовательно, временное, принципіально-измѣнчивое, которое всегда можетъ смѣниться инымъ, болѣе совершеннымъ, болѣе цѣлесообразнымъ. Но—приспособленіе *индивидуума* или находящихся въ общеньи *индивидуумовъ*, а не коллектива. Тутъ обнаруживается частичный, неполный характеръ кризиса для данной, промежуточной группы общества.

[1]) Я сдѣлалъ это довольно обстоятельно и подробно въ статьѣ „Философія современныхъ естествоиспытателей“, сборникъ „Очерки философіи коллективизма“, издат. „Знаніе“, Спб. 1909.

XLV.

Кризисъ, однако, пошелъ еще дальше; его вліянію подверглись и отживающіе, консервативные классы капиталистической системы, классы буржуазные въ болѣе узкомъ значеніи слова, частью даже—остатки феодальной аристократіи. Но только, въ этихъ группахъ кризисъ является уже не просто частичнымъ или незаконченнымъ, а скорѣе въ основѣ *извращеннымъ*; тутъ передъ нами не кризисъ обновленія, развитія, побѣды надъ стихійностью и фетишизмомъ, а кризисъ упадка и разложенія. Дѣйствіе новаго растущаго коллектива здѣсь обнаружилось, какъ разрушительная сила, дезорганизующая и отравляющая старую идеологію. Оно выступаетъ въ прогрессивномъ развитіи *апологетики*, а затѣмъ—*идейнаго цинизма*.

Въ пролетаріатѣ буржуазія находитъ врага, сначала слабаго, но быстро растущаго, и мало-по-малу вызывающаго въ ней безпокойство, тревогу, наконецъ прямо ужасъ своей накопляющейся массовой силою и все болѣе стройной организованностью. Анархически-раздробленная, буржуазія въ борьбѣ съ пролетаріатомъ приходитъ на опытѣ къ сознанію необходимости организоваться, въ ней обнаруживается тенденція къ сплоченію въ политическія и экономическія организаціи защиты ея общихъ интересовъ—партіи, синдикаты, картели и т. под.,—зарождается въ противовѣсъ новому коллективу рабочаго класса буржуазно классовой *контръ-коллективъ*.

Я намѣренно не употребляю выраженія «буржуазный коллективъ», а говорю «о контръ-коллективѣ»,—потому что дѣйствительнаго трудового коллектива, съ живой, органической связью клѣтокъ личностей, коллектива въ томъ смыслѣ, въ какомъ становится имъ классовая организація пролетаріата, — буржуазные классы отнюдь не образуютъ, и образовать неспособны. Ихъ развитіе по существу регрессивно, и направлено въ сторону паразитизма. Акціонеръ, рентьеръ, живущіе прибавочной стоимостью предпріятій, о которыхъ они зачастую не имѣютъ даже представленія,— вотъ предѣльный

типъ, къ которому тяготѣетъ жизнь капиталистической буржуазіи. Послѣдніе остатки своихъ производительныхъ функцій въ дѣлѣ устройства предпріятій и руководства ими она постепенно передаетъ наемно-техническому персоналу. *Трудовой основы* для коллектива, такимъ образомъ, у нея нѣтъ и создаться не можетъ. Ея сплоченіе имѣетъ прежде всего характеръ соціальной самозащиты, отстаиванія общихъ условій классового господства, борьбы за успѣшную эксплоатацію; никакое единство трудового опыта не связываетъ глубокой и прочной связью элементы буржуазно-классовыхъ организацій, партійныхъ и экономическихъ. Это—боевые союзы чужихъ другъ другу людей, гдѣ для каждаго цѣль стремленій лежитъ не въ коллективномъ, а въ личномъ интересѣ.

Даже тамъ, гдѣ организація капиталистовъ ставитъ себѣ задачи, относящіяся къ регулированію соціально-трудового процесса,—какъ, напр., синдикаты предпринимателей и трэсты, ведущіе борьбу съ послѣдствіями производственной анархіи,—даже тамъ нельзя найти ничего хотя бы отдаленно напоминающаго трудовое единство первобытной общины, или трудовое объединеніе пролетаріата. Дѣло сводится къ договорному взаимо-ограниченію правъ, къ договорному соглашенію о цѣнахъ, о размѣрахъ производства, или къ договорной передачѣ предпріятій въ руки особыхъ уполномоченныхъ, съ превращеніемъ капиталистовъ-предпринимателей въ простыхъ акціонеровъ; но всегда дисциплина договоровъ имѣетъ грубо-принудительный характеръ, ихъ прочность гарантируется угрозою матеріальнаго ущерба, и вся организація имѣетъ видъ вынужденнаго союза враговъ, объединенныхъ общей опасностью, но ни на минуту не перестающихъ думать о томъ, какъ бы проглотить другъ друга. Такую характеристику даютъ союзамъ предпринимателей не только экономисты, ихъ изучающіе, но и крупнѣйшіе финансовые дѣятели, въ нихъ работающіе.

Однако, въ борьбѣ съ нарождающимся рабочимъ коллективомъ, буржуазный контръ-коллективъ выступаетъ очень сплоченно. Онъ ведетъ эту борьбу, все болѣе и болѣе сознательно, во всѣхъ областяхъ соціальной жизни, въ экономической, политической и въ идейно-культурной. Идеологія для контръ-коллектива оказывается такимъ же необходимымъ въ ней оружіемъ, какъ матеріальная сила, и даже лучшимъ, болѣе надежнымъ оружіемъ. Отсюда возникаетъ *практическое* отношеніе къ идеологіи—общая черта всего изучаемаго нами кризиса. Но только здѣсь оно проявляется въ совершенно иныхъ

формахъ, чѣмъ у пролетаріата, или чѣмъ даже у технической интеллигенціи. Различіе точекъ зрѣнія при формальномъ ихъ сходствѣ соотвѣтствуетъ различію труда и эксплоатаціи, интересовъ общественнаго развитія и интересовъ общественнаго паразитизма.

Контръ-коллективъ создаетъ *апологетику* стараго міра. Буржуазные идеологи, сначала съ большой искренностью, безсознательно отражая интересы своего класса, а затѣмъ со все большимъ лицемѣріемъ, со все большимъ сознаніемъ своихъ классовыхъ цѣлей, вырабатываютъ теоріи и догмы, направленныя къ защитѣ основъ буржуазнаго господства, къ затемненію и ослабленію нарождающагося коллективнаго сознанія пролетаріата. Эта работа ведется уже давно.

XLVI.

Всего полнѣе и ярче выразилась буржуазная апологетика въ политической экономіи, что́ какъ нельзя болѣе естественно: политическая экономія самымъ тѣснымъ образомъ связана именно со взаимными отношеніями классовъ, съ вопросами экономическаго господства и эксплоатаціи.

Робертъ Мальтусъ былъ, какъ мнѣ кажется, истиннымъ родоначальникомъ этой апологетики.

Два момента существенны для его доктрины: признаніе естественной и божественной разумности соціальнаго строя, основаннаго на частной собственности и конкурренціи; а затѣмъ—практическій выводъ о «моральномъ воздержаніи».

Первое положеніе представляетъ изъ себя типичную иллюстрацію раньше отмѣченнаго нами союза между метафизическими принципами товарнаго міра, и принципомъ авторитарнымъ: божество дѣлается высшей инстанціей, санкціонирующей борьбу всѣхъ противъ всѣхъ, побѣду экономически-сильныхъ, гибель экономически-слабыхъ; оно есть религіозно-переодѣтый соціальный рокъ эпохи капитала, власть общественныхъ стихій надъ человѣкомъ. Еще Марксъ указалъ на протестантизмъ, какъ на буржуазную форму христіанства; и знаменателенъ тотъ фактъ, что именно протестантскій пасторъ Мальтусъ положилъ начало систематической идейной защитѣ экономическаго насилія въ соціальной борьбѣ.

Второй моментъ — принципъ «моральнаго воздержанія» — заключаетъ въ себѣ практическое примиреніе суровыхъ «законовъ природы и Бога» съ личными интересами тѣхъ, на кого эти законы слишкомъ тяжело обрушиваются. Низшимъ классамъ, и спеціально

пролетаріямъ дается совѣтъ сокращать свое размноженіе въ мѣру своихъ достатковъ и заработковъ. Пролетарій, который желаетъ своимъ трудомъ обезпечить себѣ сносное существованіе, не голодать и не видѣть голодающей свою семью, долженъ «нравственно воздерживаться» отъ увеличенія своей семьи за предѣлы своихъ личныхъ средствъ, т. е. жениться только тогда, когда увѣренъ въ возможности прокормить жену, а въ бракѣ переходить къ цѣломудрію, какъ только возникаетъ опасность, что на лишній ротъ не достанетъ хлѣба. Доктрина о прогрессіи размноженія и прогрессіи возрастанія средствъ къ жизни доказываетъ, что не стѣсненное ничѣмъ размноженіе неминуемо создаетъ массу лишнихъ ртовъ, на которые пищи на землѣ вообще хватить не можетъ. Поэтому тотъ, кто необузданно предается въ бракѣ инстинкту размноженія, плодитъ только бѣдствія и голодъ. Каждый въ своихъ личныхъ интересахъ и въ интересахъ человѣчества обязанъ бороться со своимъ неразумнымъ интинктомъ и преодолѣвать его.

Легко видѣть, какимъ хорошимъ духовнымъ оружіемъ была эта теорія для господствующихъ классовъ противъ недовольства и возмущенія угнетенныхъ элементовъ общества. Общая отвѣтственность за нужду и страданія народныхъ массъ умѣло сваливалась на Бога и природу, которымъ, конечно, люди должны покоряться, такъ что устранялась самая мысль о борьбѣ противъ соціальнаго строя въ цѣломъ. Въ частности же, за нищету каждаго отдѣльнаго бѣдняка вина ложится либо на него самого, либо на его родителей и дѣдовъ,—на его или ихъ нравственную «невоздержность» въ брачныхъ отношеніяхъ. Путь къ выходу изъ тяжелаго положенія намѣчается строго индивидуальный—борьба духа съ плотью,—сосредоточивающій вниманіе и усилія человѣка на немъ самомъ, и тѣмъ удаляющій отъ него мысль о коллективной борьбѣ съ экономическимъ рокомъ. Для буржуазнаго контръ-коллектива, зарождавшагося въ Англіи въ эпоху Мальтуса, такія идеи имѣли огромную практическую цѣнность [1]).

---

[1]) „Неомальтузіанство“, выступившее значительно позже, и на мѣсто „нравственнаго воздержанія“ поставившее медицинскіе методы предотвращенія беременности и родовъ, уже не является такой обще-буржуазной апологетикой. Теорія въ немъ вообще не играетъ большой роли, а его практика находитъ себѣ почву главнымъ образомъ въ гибнущей отъ капитализма мелкой буржуазіи, старающейся замедлить этотъ процессъ сокращеніемъ издержекъ жизни, и еще въ мелкомъ рентьерствѣ, стремящемся удержать за собою свой паразитическій умѣренный достатокъ.

Послѣ Мальтуса, искренность котораго еще врядъ ли можетъ подлежать сомнѣнію, а идейный размахъ во всякомъ случаѣ довольно широкъ, апологетика все болѣе мельчаетъ и становится явно лицемѣрною. Различные «вульгарные экономисты», какъ ихъ называлъ Марксъ, связываютъ оправданіе капиталистическаго строя по существу съ его постояннымъ прикрашиваніемъ, всячески смягчаютъ самую картину его противорѣчій, которыя отъ этого не дѣлаются, конечно, менѣе реальными,—и нерѣдко переходятъ къ защитѣ интересовъ капитала или даже отдѣльной группы капиталистовъ по вопросамъ частнымъ, предпринимая борьбу, напр., противъ той или иной реформы, невыгодной капиталистамъ, и приспособляя къ этой борьбѣ свои «научныя» теоріи. Примѣръ — знаменитая теорія «послѣдняго часа», выдвинутая противъ сокращенія рабочаго дня, и доказывавшая, что вся прибыль создается въ послѣдній, 12-й часъ работы, а потому если рабочее время уменьшить до 11 часовъ, то никакой прибыли не будетъ, и промышленность погибнетъ.—Но параллельно съ такимъ ухудшеніемъ качества—количество апологетики, по мѣрѣ развитія рабочаго движенія, быстро возрастаетъ.

Въ теоріи, главныя усилія направляются на доказательство коренной «гармоніи интересовъ» между капиталомъ и трудомъ, а затѣмъ—на борьбу съ тѣми дѣйствительно научными теоріями, которыя противорѣчатъ этой «гармоніи», какъ теорія трудовой стоимости, ставшая одной изъ основъ самосознанія пролетарскаго коллектива. Когда Марксу и его сотрудникамъ удалось научно оформить новую идеологію, то послѣ попытки замалчиванія, кончившейся неуспѣхомъ, буржуазная апологетика создала опровергательную литературу, превосходящую по размѣрамъ всякое человѣческое воображеніе. Возникало и продолжаетъ возникать огромное множество теорій, противорѣчащихъ другъ другу и часто самимъ себѣ, въ большинствѣ — эфемерныхъ, одна за другой исчезающихъ безслѣдно, но преслѣдующихъ одну общую цѣль — борьбу съ соціализмомъ, съ ненавистнымъ и страшнымъ самосознаніемъ новаго коллектива.

Есть, впрочемъ, въ числѣ такихъ доктринъ и нѣкоторыя, пользую-

---

Послѣднее явленіе особенно характерно для Франціи.—Впрочемъ, за послѣднее время наблюдается нѣкоторый успѣхъ нео-мальтузіанской пропаганды и среди рабочихъ организацій, напр., въ той же Франціи—среди Общей Конфедераціи Труда, гдѣ преобладаютъ съ одной стороны оппортюнистическіе, съ другой—синдикалистскіе элементы, т. е. во всякомъ случаѣ оттѣнки болѣе *индивидуалистическіе*.

щіяся относительно прочнымъ успѣхомъ. Теорія, напр., «предѣльной полезности», выдвинутая противъ ученія о трудовой стоимости цѣлымъ рядомъ ученыхъ экономистовъ, и сплотившая большую школу. Отчасти, она проникла даже въ правое крыло соціалистической идеологіи, найдя себѣ сторонниковъ среди англійскихъ фабіанцевъ, а также нѣмецкихъ и иныхъ оппортюнистовъ,—и въ лѣвое крыло, гдѣ ее принимаютъ, напр., крупные теоретики итальянскаго синдикализма. Теорія эта, объясняющая явленія обмѣна и прибыли на основѣ *индивидуальной психологіи*, естественно, должна была встрѣтить наименьшее сопротивленіе со стороны сравнительно болѣе индивидуалистическихъ элементовъ зарождающагося коллектива.

Немалое вліяніе на правое крыло оказала, далѣе, новѣйшая школа «гармонистовъ», школа Брентано, стремящаяся новыми способами доказать коренное единство интересовъ труда и капитала, и вообще благодѣтельность капитализма для рабочихъ. Для этого доказательства, брентанисты использовали даже тѣ улучшенія и выгоды, которыхъ пролетаріатъ фактически добился борьбою противъ капитала. Тамъ, гдѣ, въ поискахъ за оружіемъ противъ соціализма, буржуазные ученые собирали и накопляли дѣйствительно цѣнный научный матеріалъ, результатъ получался такой, что матеріалъ этотъ въ рукахъ теоретиковъ пролетаріата служилъ къ выработкѣ пролетарской идеологіи, превращался въ идейное орудіе для новаго коллектива.

Надо замѣтить, что по мѣрѣ успѣховъ и побѣдъ рабочаго движенія въ буржуазной апологетикѣ выступаетъ и завоевываетъ все больше вліянія теченіе, такъ сказать, умѣренное, окрашенное оттѣнкомъ компромисса. Отбрасывается точка зрѣнія вѣчности капиталистическаго строя и его полной благодѣтельности для народныхъ массъ. Принимается возможность постепеннаго измѣненія соціальной системы къ лучшему и даже большей частью — возможность коренного ея преобразованія, но только *въ долгомъ ряду столѣтій*. Доказывается же вредъ революціонныхъ и особенно *общеклассовыхъ* методовъ борьбы пролетаріата за эти измѣненія. Рекомендуются ему, какъ единственно разумные и полезные, пути, во-первыхъ, исключительно мирные, и во-вторыхъ, такіе, которые находятся въ наибольшей гармоніи съ основами буржуазнаго строя, и въ наименьшемъ противорѣчіи съ интересами господствующихъ классовъ: сначала, конечно, индивидуальная бережливость, воздержаніе отъ спиртныхъ напитковъ и т. д.; затѣмъ—товарищества ссудо-сберегательныя, затѣмъ потребительныя; затѣмъ, когда выясняется, что производительныя ассоціаціи рабочихъ для капитала не опасны, то и онѣ признаются полезными; далѣе—кассы взаимопомощи на случай болѣзни, старости и т. под.; далѣе — государственное страхованіе и вообще нѣкоторое фабричное законодательство, проводимое, однако, безъ вредной агитаціи, разумнымъ усмотрѣніемъ буржуазнаго государства, и съ мудрой постепенностью; наконецъ, и профессіональные союзы, но только въ строгихъ рамкахъ умѣренности и легальности, безъ чрезмѣрнаго расширенія ихъ задачъ и при условіи ихъ полной независимости отъ соціалистическаго движенія, и т. д., и т. д. Нѣкоторая часть экономистовъ, съ бюрократической окраской, совѣтуютъ рабочимъ массамъ возлагать свои надежды на государство, какъ на силу нравственную, устанавливающую порядокъ и законы въ интересахъ общаго блага... Имѣются безчисленные оттѣнки экономической апологіи буржуазнаго строя, но суть ихъ одна—борьба противъ пролетарскаго коллективизма, практическаго и идейнаго.

Очень многіе изъ буржуазныхъ экономистовъ не скрываютъ того, что задачу «истинной науки» въ настоящее время они видятъ именно въ борьбѣ съ «вредными лжеученіями» соціализма. Такимъ образомъ «практическій» характеръ ихъ познанія, характеръ соціально-классовой разоблачается вполнѣ.

XLVII.

Такъ какъ развитіе пролетарскаго коллектива направляется къ переустройству всѣхъ сторонъ соціальной жизни, то и апологія буржуазнаго контръ-коллектива мало-по-малу захватываетъ почти всѣ области культуры. Особенно широко развертывается она въ наиболѣе обобщающихъ отрасляхъ идеологіи, въ тѣхъ, гдѣ формулируются основы міровоззрѣнія, т. е. въ религіи и въ философіи.

Религія, какъ мы знаемъ, есть специфически-авторитарная форма міровоззрѣнія, и буржуазія въ эпоху своего подъема, своей освободительной борьбы противъ феодальнаго общества, обнаруживаетъ скорѣе анти-религіозныя тенденціи, хотя и не способна отдѣлаться отъ остатковъ авторитарнаго мышленія. Это—эпоха пропаганды матеріализма и родственныхъ ему ученій, безпощадныхъ насмѣшекъ надъ духовенствомъ и надъ старыми способами держать человѣческія души въ покорности и смиреніи. Но по мѣрѣ того какъ поднимается пролетарскій коллективъ, внѣшнее свободомысліе буржуазіи быстро понижается, и въ идейномъ арсеналѣ контръ-коллектива занимаютъ

все болѣе видное мѣсто различныя формы религіозной и церковной пропаганды.

Дѣйствительнаго прогресса религіозности въ средѣ буржуазіи при этомъ отнюдь не наблюдается. Развитіе машиннаго производства, гигантскія техническія побѣды надъ природою, небывалые успѣхи научнаго изслѣдованія оставляютъ въ сознаніи образованныхъ классовъ все меньше мѣста для наивной вѣры, а остатки авторитарной общественной организаціи продолжаютъ разлагаться подъ дѣйствіемъ экономическихъ силъ капитализма; падаютъ, слѣдовательно, всѣ объективныя опоры религіозности. Идущее шагъ за шагомъ превращеніе крупной буржуазіи въ классъ паразитическій, и вытекающее отсюда уменьшеніе жизненной ея энергіи придаютъ всему ея мышленію окраску скептицизма и безвѣрія, какъ это раньше бывало при декадансѣ господствующихъ классовъ, напр., въ Римской имперіи. Сохраненіе внѣшнихъ религіозныхъ формъ становится тогда прямо условной ложью. Но ложь эта пріобрѣтаетъ большое практическое значеніе для контръ-коллектива въ его самозащитѣ противъ новой идеологіи, объединяющей новый классъ.

Устанавливается лицемѣрно-циническое отношеніе къ религіи: «для насъ это, конечно, суевѣріе, но оно необходимо для обузданія невѣжественныхъ массъ». Таково именно преобладающее мнѣніе среди крупной буржуазіи, изъ него исходитъ та явная и скрытая поддержка, которую оказываютъ капиталисты клерикальной пропагандѣ, и то условное, фарисейское благочестіе, которое большинство ихъ на показъ проявляетъ.

Все это факты слишкомъ общеизвѣстные, чтобы слѣдовало останавливаться на ихъ доказательствѣ или даже на ихъ иллюстраціяхъ. Надо только отмѣтить, что идеологовъ для своей цѣли контръ-коллективъ находитъ въ этомъ случаѣ не только среди сознательныхъ прислужниковъ капитала, но также среди людей искреннихъ, сохраняющихъ въ своей психикѣ особенно упорно элементы авторитарнаго міровоззрѣнія въ смѣшеніи съ буржуазно-метафизическими. Таковы многіе изъ представителей «христіанскаго соціализма» [1]).

[1]) Подъ фирмою „христіанскаго соціализма“ скрывалось въ разныхъ странахъ и въ разные историческіе моменты самое различное соціальное содержаніе. Напр., несомнѣнно, что въ Англіи первой половины XIX вѣка это имя прилагалось къ элементамъ дѣйствительно соціалистическимъ по своей основной тенденціи, но не порвавшимъ еще съ авторитарными схемами мысли, съ религіозной ея оболочкой. Съ другой стороны, такъ же несомнѣнно имѣются и теперь особенно возрастаютъ въ числѣ присваивающіе себѣ это имя представители фарисейской, сознательной апологетики.

Конфликты религіознаго міровоззрѣнія съ научнымъ слишкомъ явны, слишкомъ бросаются въ глаза, и сама буржуазія въ эпоху своего просвѣтительства слишкомъ ихъ подчеркивала и популяризировала, чтобы религіозная пропаганда буржуазныхъ апологетовъ могла восприниматься массами съ прежней наивностью и довѣріемъ. Возникаетъ задача реабилитировать, оправдать, обосновать заново религію вообще, чтобы потомъ съ успѣхомъ и увѣренностью развивать религіозную апологію капитала и капитализма. Эту задачу выполняетъ апологія *философская*.

XLVIII.

Философія есть область самыхъ общихъ вопросовъ познанія, она лишь косвенно и довольно отдаленно связана съ конкретными классовыми интересами; а потому въ ней апологія контръ-коллектива является всегда въ менѣе прямой, въ сравнительно замаскированной формѣ, и самъ обманщикъ особенно часто оказывается въ то же время первымъ изъ обманутыхъ. Но для насъ важна, разумѣется, не степень сознательности идейныхъ агентовъ контръ-коллектива, а объективный смыслъ ихъ работы. Занимаютъ ли они свою позицію изъ карьеризма и личнаго расчета, или, тяготѣя по своимъ симпатіямъ къ господствующему классу, невольно поддаются гипнозу его условной лжи и безсознательно приспособляютъ свою теорію къ его практическимъ потребностямъ,—сущность дѣла отъ этого не мѣняется.

Философская апологетика идетъ по двумъ основнымъ линіямъ, которыя формально противорѣчатъ одна другой, но по существу ведутъ къ одной цѣли. Первая—это стремленіе принципіально дискредитировать науку, точное познаніе; вторая—попытки научно оправдать и обосновать отживающія формы мышленія, религіозно-мистическія и метафизическія.

Наука, поскольку она выражаетъ дѣйствительный прогрессъ общества, его дѣйствительныя побѣды надъ стихійностью природы, неизбѣжно становится орудіемъ и оружіемъ того класса, въ которомъ концентрируется растущая сила общества, его движеніе впередъ,—т.-е., въ обществѣ современномъ—именно пролетаріата. Техническія науки и естествознаніе въ корнѣ подрываютъ тѣ суевѣрія и предразсудки, тотъ стихійный страхъ передъ силами природы и ея тайнами, всѣ тѣ смутныя представленія и безпомощныя настроенія, которыя составляютъ самую благодарную почву для всякихъ видовъ соціальнаго фетишизма. Науки общественныя, выясняя объективныя условія и

объективное направленіе соціальнаго развитія, очевидно, увеличиваютъ боевую увѣренность и силу тѣхъ классовъ, за которыми будущее, внося тревогу, сознаніе непрочности положенія, идейную деморализацію въ классы отживающіе; терминъ «научный соціализмъ» есть точное выраженіе живой связи между наукою и тенденціями новаго коллектива. Отсюда и вытекаетъ для защитниковъ контръ-коллектива задача подорвать могущество науки въ сознаніи людей, ослабить ея вліяніе на умы, разрушить то довѣріе, которое внушаетъ человѣку ея спокойная сила. Обычный методъ выполненія задачи — проповѣдь разочарованія въ наукѣ, скептицизма по отношенію къ точнымъ знаніямъ, всевозможныя доказательства ихъ несовершенства, ограниченности, ненадежности.

Принципіальное развѣнчаніе науки обосновывается тѣмъ, что научныя истины преходящи и относительны; — то, что сегодня истина, завтра можетъ стать заблужденіемъ, и нѣтъ прочной увѣренности въ познанномъ и относится оно только къ явленіямъ, къ видимости вещей, сущность же ихъ недоступна для науки. Такимъ образомъ, «высшая» и «драгоцѣннѣйшая» потребность человѣческаго существа — потребность въ знаніи «абсолютномъ» и «непреходящемъ» здѣсь остается неудовлетворенной [1]). Немыслимо, далѣе, построить на точномъ знаніи нравственную оцѣнку жизни, этическія нормы, что также составляетъ «высшую» и «абсолютную» потребность... Разъ же всего этого нѣтъ и не можетъ быть въ наукѣ и вообще въ опытѣ, то ясно, что за всѣмъ этимъ надлежитъ обращаться къ метафизикѣ и религіи, для которыхъ «абсолютное», «непреходящее», «высшее» является, такъ сказать, спеціальностью. А тамъ уже нетрудно метафизическія схемы и религіозныя догмы приспособить къ цѣлямъ апологіи, — нетрудно потому, что въ основѣ ихъ лежитъ не стѣсняемый научной точностью и строгостью — познавательный произволъ.

---

[1]) Любопытно видѣть, какъ въ эту грубую ловушку попадаются люди философски-неопытные и недостаточно проникнутые духомъ коллективистическаго мышленія. Вл. Ильинъ, очень дѣльный экономистъ и политикъ русскаго марксизма, въ своей книгѣ „Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ“, думая бороться съ философской буржуазной апологетикой, очень ожесточенно защищаетъ идею „абсолютной истины“ и признаніе „вѣчныхъ истинъ“ въ опытѣ, съ негодованіемъ порицая сторонниковъ относительности истины. Между тѣмъ идея „абсолютной и вѣчной истины“ — наиболѣе реакціонная изъ всего арсенала клерикализма, и за нимъ — идеалистической метафизики. Во имя этой именно идеи былъ сожженъ Дж. Бруно и замученъ Галилей.

Такова *общая* позиція тѣхъ, кто ставитъ своей цѣлью дискредитированіе науки. Въ частности же, стараются использовать всѣ пробѣлы и недочеты научныхъ знаній, всѣ неизбѣжные отъ времени до времени кризисы различныхъ наукъ, чтобы обличать непрочность и ненадежность положительнаго познанія съ его основою — опытомъ. Въ біологіи виталисты утверждаютъ, что сущность жизненнаго механизма недоступна методамъ физики и химіи, что тамъ имѣется особый факторъ, измѣняющій дѣйствіе законовъ природы. Въ этомъ факторѣ, называемомъ «жизненной силой», «жизненной энергіей» или хотя бы даже «біогеннымъ эфиромъ», нетрудно узнать слегка переодѣтую *душу* авторитарнаго происхожденія, обезцвѣченную на метафизическій манеръ. Въ области соціальной, мыслители, подобные Риккерту, доказываютъ невозможность научнаго историческаго познанія, историческихъ законовъ и т. под. Самые грандіозные *успѣхи* научнаго изслѣдованія, глубоко преобразующіе понятіе людей о мірѣ, своеобразной діалектикой превращаются въ оружіе *противъ* науки, какъ яркое выраженіе неустойчивости ея истинъ.

Особенно жадно набросились съ этой точки зрѣнія на новѣйшія великія открытія въ области строенія матеріи. Открытія, предвѣщающія зарожденіе новой техники, которая дастъ въ распоряженіе человѣчества запасы энергіи въ тысячи и милліоны разъ превосходящіе то, что доступно людямъ теперь, открытія, ярче всѣхъ предыдущихъ обнаруживающія безграничность поля человѣческаго опыта и познанія, — разсматриваются, какъ доказательство коренной слабости эмпирическихъ наукъ, принужденныхъ постоянно пересматривать свои концепціи и формулы. По отношенію къ идеологическимъ орудіямъ человѣчества примѣняется такая логика, посредствомъ которой, разсуждая строго послѣдовательно, изобрѣтеніе машинъ пришлось бы превратить въ убѣдительное доказательство безсилія техники; ибо изобрѣтеніе машинъ обнаруживаетъ слабость всей прежней техники; но и новая машинная техника можетъ оказаться, и навѣрное окажется такой же слабой по сравненію съ той, которая ее замѣнитъ. Старая техника, если бы ее примѣнить теперь, была бы, конечно, техническимъ «заблужденіемъ», потому что человѣчество теперь не могло бы жить съ нею; но и нынѣшняя «истинная» техника станетъ такимъ же «заблужденіемъ» впослѣдствіи; слѣдовательно, вся эмпирическая техника безсильна и ложна въ самой своей основѣ...

XLIX.

Другая линія философской апологетики, это «научное» обоснованіе и оправданіе религіозно-авторитарныхъ и метафизическихъ формъ мысли. Въ прежнее время, эта линія не представляла самостоятельнаго и серьезнаго значенія, осуществлялась наивно и грубо, въ родѣ тѣхъ опроверженій дарвинизма и доказательствъ прямого творческаго дѣйствія высшей силы, какія можно найти въ нынѣшней богословской «апологетикѣ» (тамъ терминъ «апологетика» употребляется отнюдь не въ отрицательномъ, а въ самомъ положительномъ смыслѣ). Кантіанство, подъ сильнѣйшимъ вліяніемъ котораго находилась до послѣдняго времени вся организація философской защиты контръ-коллектива, больше подчеркивало ограниченность научнаго познанія, и потому неспособно было направить работу философовъ апологетовъ въ сторону научнаго обоснованія анти-научныхъ идеологій. Эта заслуга принадлежитъ, главнымъ образомъ, новѣйшему буржуазно-философскому теченію, такъ называемому «прагматизму».

Въ рядахъ «прагматистовъ» есть такіе выдающіеся ученые, какъ Вильямъ Джемсъ, такіе научно-образованные философы-спеціалисты, какъ Анри Бергсонъ. И сама по себѣ, исходная точка прагматизма внѣшнимъ образомъ очень напоминаетъ взгляды идеологовъ труда и коллектива: «Въ началѣ было Дѣло». *Дѣйствіе* признается первичнымъ и основнымъ, мышленіе — вторичнымъ и подчиненнымъ. Буржуазная философія не могла не прійти къ такимъ выводамъ, не могла не принять ихъ, — ибо вся апологія контръ-коллектива слишкомъ очевидно исходитъ изъ его *практическихъ* задачъ и потребностей, все его «познаніе» слишкомъ очевидно подчиняется его «дѣлу». Не понимать или отрицать практическій характеръ мышленія возможно было только до извѣстнаго предѣла, за которымъ это стало уже невыгоднымъ и неудобнымъ, а главное—не соотвѣтствующимъ черезчуръ уже рѣзко собственному опыту контръ-коллектива и его идеологовъ. Въ то же время ясно, что изъ этой точки зрѣнія возникаютъ величайшія трудности для удержанія авторитарнаго и метафизическаго мышленія. Надо было принять ее—и сдѣлать изъ нея примѣненіе, противоположное ея дѣйствительному смыслу, сдѣлать ее орудіемъ защиты отживающихъ идеологій. Такую задачу и выполнили, съ немалымъ искусствомъ, философы-прагматисты.

Прежде всего, разумѣется, субъектомъ практики и познанія у нихъ является отнюдь не коллективъ, а индивидуумъ: это необходимая предпо-

сылка всей вообще идеологіи контръ-коллектива. Вмѣстѣ съ тѣмъ устраняется, естественно, идея общечеловѣческой практики, какъ прогрессивнаго завоеванія человѣчествомъ природы; и познаніе оказывается не общечеловѣческимъ орудіемъ такого завоеванія, а просто одной изъ формъ удовлетворенія практическихъ потребностей человѣка-индивидуума. Критеріемъ истины выступаетъ не развитіе силы коллектива, его власти надъ стихіями,—а непосредственныя практическія потребности отдѣльныхъ людей. Тогда любое суевѣріе невѣжественнаго крестьянина получаетъ равныя права съ самой точной формулой науки, разъ то и другое въ равной мѣрѣ соотвѣтствуетъ практической потребности различныхъ людей, первое—человѣка необразованнаго, второе—ученаго. И тутъ открывается полный просторъ для доказательства того, что мистика, метафизика и т. под. ничѣмъ не хуже или даже лучше точной науки, заключаютъ въ себѣ не меньше или даже больше «истины», чѣмъ она, такъ какъ стоятъ въ болѣе глубокой и тѣсной связи съ дѣйственной природой человѣка...

Это—апологія всей и всяческой апологетики контръ-коллектива. Въ замаскированной формѣ, тутъ систематизируется его идейный цинизмъ, отрицаніе истины абсолютной и относительной — безразлично, подчиненіе всей идеологіи буржуазно-дѣловому расчету. Это—не просто смерть, а разложеніе стараго фетишизма. Онъ еще заключалъ въ себѣ нѣкоторый скрытый коллективизмъ, выражавшійся въ томъ, что «истина», «справедливость» и прочія его концепціи принимались не зависящими отъ личности и ея частныхъ интересовъ[1]) Теперь же и эти остатки соціальной души идеологическихъ формъ отмираютъ. Такова внутренняя логика контръ-коллектива—логика его саморазрушенія.

L.

Главное практическое поле, гдѣ законченно выражаетъ себя идеологическій цинизмъ контръ-коллектива,—это буржуазная политика.

---

[1]) Этимъ объясняется слѣдующій любопытный парадоксъ. Изъ числа мыслителей анти-соціалистическихъ, борющихся противъ новаго коллектива, идею абсолютной истины въ научномъ познаніи защищаютъ тѣ, кого идеологическое разложеніе коснулось всего меньше, кто еще не утратилъ живой вѣры въ прочность и силу основъ капиталистическаго строя,—такъ сказать, лучшіе изъ контръ-коллектива, напр., старые буржуазные матеріалисты. Напротивъ, среди растущаго коллектива ту же точку зрѣнія отстаиваютъ элементы *наименѣе* культурно-передовые, *наименѣе* проникнутые сознаніемъ его творческой силы, способной создавать непрерывно и безъ конца новыя, лучшія формы познанія...

Политически, контръ-коллективъ организуется въ буржуазныя партіи, съ различными программами и различной тактикой. Анализировать въ частности тенденціи и методы этихъ партій намъ здѣсь нѣтъ возможности, но нѣтъ и особой надобности. Находясь, благодаря принципіальной неорганизованности контръ-коллектива, во взаимномъ единеніи и союзѣ почти исключительно лишь для борьбы съ классовымъ движеніемъ пролетаріата, а во всемъ остальномъ взаимно конкуррируя и ожесточенно нападая другъ на друга, партіи эти успѣшно разоблачили передъ человѣчествомъ свою общую коренную безпринципность. Каждая изъ нихъ по отношенію къ остальнымъ дала убѣдительныя доказательства того, что для этихъ послѣднихъ программа есть только средство заманивать легковѣрную публику въ свою политическую лавочку, а тактика сводится къ умѣнію во время давать обѣщанія, и незамѣтно нарушать ихъ. Такова картина жизни контръ-коллектива въ той ея области, гдѣ онъ живетъ наиболѣе дѣятельно и интенсивно,—картина, по частямъ нарисованная имъ самимъ.

Что современный буржуазно-политическій міръ есть царство невиданнаго идейнаго разврата, царство продажности, лжи и хищенія—это давно уже не составляетъ тайны ни для самой буржуазіи, ни для народныхъ массъ. И мы, русскіе, знаемъ это не хуже людей Запада, несмотря на то, что у насъ буржуазныя политическія партіи либеральныя и реакціонныя, дѣйствуютъ на открытой политической аренѣ всего лишь нѣсколько лѣтъ. За нѣсколько лѣтъ онѣ успѣли раскрыть свою идейно-циническую душу, успѣли проявить всю глубину своего идеологическаго разложенія. За это время въ нихъ успѣли выработаться такіе, самой буржуазіи внушающіе чувство невольнаго отвращенія, типы профессіональныхъ ренегатовъ, какъ Меньшиковы и Струве... Будущій историкъ съ мучительнымъ изумленіемъ остановится передъ этимъ міромъ духовной мерзости и запустѣнія, міромъ безпримѣрной деградаціи высшаго представителя жизни на землѣ—человѣка.

Тамъ нѣтъ уже и фетишей, ибо они распались въ грязь. Тамъ деньги и власть царствуютъ всецѣло, какъ единственныя цѣли борьбы,—но онѣ не одѣты болѣе покровами таинственнаго. Политическіе идеологи контръ-коллектива хорошо поняли—по-своему, конечно,—тайну обоихъ старыхъ фетишей: деньги для нихъ—кристаллизованный грабежъ, власть—кристаллизованное насиліе; то и другое—средство для мелкихъ наслажденій существа, обреченнаго на безслѣдную гибель, въ разлагающемся мірѣ.

Таковъ великій кризисъ идеологіи на верхнемъ полюсѣ нынѣшняго общества.

Гигантскій путь прошло человѣчество съ тѣхъ поръ, когда зоологическій видъ «человѣкъ» выдѣлился среди земной природы.

На зарѣ его жизни, въ эпоху маленькихъ и слабыхъ, но тѣсно сплоченныхъ коллективовъ, изъ Труда человѣческаго выдѣлилось Слово, и стало его символомъ. Затѣмъ Слово породило Мысль. Мысль и Слово стали самыми мощными орудіями трудового развитія человѣчества.

Но стихійно совершалось развитіе, и было полно жестокихъ противорѣчій. Главное изъ нихъ, самое необходимое и самое тяжелое, состояло въ томъ, что личность мало-по-малу отдалялась отъ своего коллектива и теряла сознаніе его жизненнаго единства, превращаясь въ обособленный центръ активности и интересовъ. Въ силу этого, Слово и Мысль отрывались отъ коллективнаго Труда, и пріобрѣтали такую же мнимую независимость отъ него, одѣваясь туманной оболочкой фетишизма. И, непонятныя уже для человѣка въ самой своей сущности, эти идеальныя орудія труда стихійно господствовали надъ его психикой, какъ одновременно съ тѣмъ надъ его раздробленной рабочей силою господствовали орудія матеріальныя.

Этотъ мучительный «прологъ исторіи» теперь приходитъ къ концу. Складывается новый, гигантскій и стройный коллективъ, неизмѣримо превосходящій силою и богатствомъ жизни свои первобытные прообразы. Онъ готовится взять въ свои руки всѣ матеріальныя орудія труда, и шагъ за шагомъ приходитъ къ пониманію своихъ идеальныхъ орудій — познавательно овладѣваетъ ими. Тернистъ и труденъ его путь; огромна организаціонная работа, которую долженъ онъ выполнить; а безчисленные вампиры прошлаго впиваются въ его тѣло и жадно пьютъ его кровь, чтобы продлить свою призрачную, могильную жизнь, и чтобы его обезсилить, не дать ему довести до конца его разрушительно-творческую работу.

Но исходъ борьбы уже ясенъ, и великій кризисъ неотвратимъ.

ВѢРА И НАУКА

(о книгѣ В. Ильина „Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ“).

145

Вѣра и наука.

(По поводу книги В. Ильина „Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ).

Борьба вѣры и науки принимаетъ на протяженіи вѣковъ самыя разнообразныя, порою причудливыя формы. Духъ прошлаго и духъ будущаго—оба равно лукавы и изобрѣтательны въ своихъ военныхъ пріемахъ. Сложнѣйшія обходныя движенія, невидимые подкопы, неожиданныя нападенія изъ неуловимыхъ засадъ, обманные способы проникать въ лагерь врага и сѣять тамъ смуту, хитрыя переодѣванія, — все это мы встрѣчаемъ въ исторіи борьбы религіознаго и научнаго мышленія. Особенно усложняется она въ эпохи великихъ броженій и кризисовъ, напоминая тогда по фантастичности и запутанности своихъ перипетій самые занимательные романы приключеній. Когда-нибудь найдется историкъ, который напишетъ сравнительный анализъ стратегіи и тактики въ войнѣ идеологій, а можетъ быть, и философъ-поэтъ, который въ широкомъ, соціальномъ масштабѣ изобразитъ «Метаморфозы» борющихся идей... Но это все впереди. Настоящая же моя работа попадетъ тогда, можетъ быть, въ число матеріаловъ для той и другой темы, а теперь послужитъ для иной, болѣе практической задачи... Это — скромный философскій памфлетъ, посвященный одному изъ эпизодовъ борьбы вѣры и науки, эпизоду, если и не очень крупному, то достаточно драматичному, если и не очень сложному, то все же заключающему въ себѣ нѣкоторыя любопытныя и даже странныя комбинаціи, эпизоду, наконецъ, можетъ быть, даже довольно типичному.

I.

Я имѣю въ виду иллюстрировать соотношеніе религіознаго мышленія съ научнымъ на примѣрѣ въ высшей степени современномъ — книга Вл. Ильина вышла въ 1909 году,—и потому исходной точкой анализа сдѣлаю также только самое современное пониманіе различій того и другого, не вдаваясь въ долгій историческій анализъ. А во избѣжаніе возможной при этомъ односторонности, возьму для начала *нѣсколько* опредѣленій, изъ самыхъ разнородныхъ источниковъ.

Въ «Вѣхахъ», покаянномъ сборникѣ поумнѣвшихъ подъ кнутомъ реакціи русскихъ либераловъ, въ статьѣ г. Франка значится:

«...При всемъ разнообразіи религіозныхъ воззрѣній, религія всегда означаетъ *вѣру въ реальность абсолютно-цѣннаго*, признаніе начала, въ которомъ слиты во-едино реальныя силы бытія и идеальная правда духа. Религіозное умонастроеніе сводится именно къ сознанію *космическаго, сверхъ-человѣческаго значенія высшихъ цѣнностей*, и всякое міровоззрѣніе, для котораго идеалъ имѣетъ лишь относительный человѣческій смыслъ, будетъ не-религіознымъ и анти-религіознымъ...» (стр. 151. Курсивы мои. А. Б.).

Въ книгѣ «Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ», ставящей себѣ цѣлью борьбу съ религіознымъ мышленіемъ не на животъ, а на смерть, сказано:

«Фидеизмъ есть ученіе, ставящее вѣру на мѣсто знанія, или вообще отводящее извѣстное значеніе вѣрѣ» (стр. 2. «Фидеизмъ» у Вл. Ильина употребляется для замѣны термина «религіозное мышленіе»).

Для насъ, историческихъ матеріалистовъ, знающихъ, что идеологія опредѣляется въ конечномъ счетѣ производственными отношеніями, а религіозное мышленіе есть извѣстный типъ идеологіи, подобныя характеристики, длинныя или краткія, очевидно, недостаточны. Намъ требуется выясненіе соціальной сущности этого типа. Такъ какъ именно по данному вопросу я работалъ больше другихъ, то позволю себѣ изложить *свои* выводы о немъ.

Религіозное мышленіе неразрывно связано съ *авторитарными* трудовыми отношеніями (руководство-исполненіе или власть-подчиненіе), изъ нихъ возникло и ихъ отражаетъ. Для него характерно созданіе *властныхъ фетишей* и требованіе отъ людей покорности, *повиновенія* имъ. Это—идеализированные образы, порождаемые фантазіей на основѣ реальнаго господства «авторитетовъ» надъ людьми въ ихъ соціальной жизни. Словомъ, *религіозное мышленіе есть авторитарное*, и только.

Съ этой точки зрѣнія понятна и роль въ немъ «абсолютныхъ цѣнностей», которую такъ подчеркиваютъ идеалисты, какъ г. Франкъ въ приведенной мною цитатѣ, и значеніе «вѣры», къ которому сводится дѣло для Вл. Ильина. Тенденція къ «абсолютному» присуща всякому авторитету; ибо подчиненіе ему прочно и надежно только тогда, когда велѣнія, указанія, утвержденія, отъ него исходящія, принимаются какъ нѣчто безусловное, непреложное, не подлежащее

критикѣ, окончательное; и конечно, авторитеты идеальные, создаваемые религіозной мыслью и настроеніемъ, должны представлять изъ себя завершеніе этой тенденціи къ абсолютному. А «вѣра» есть отношеніе человѣка къ признаваемому имъ авторитету: не простое довѣріе къ нему или согласіе съ нимъ, но — основанное на *подчиненіи*, на устраненіи собственной мысли и критики, на отказѣ отъ изслѣдованія, на подавленіи всякихъ возможныхъ сомнѣній, на актѣ воли, направленномъ къ познавательной пассивности.

Отсюда съ полной очевидностью вытекаетъ *статическій* характеръ религіознаго мышленія — его тяготѣніе къ неизмѣнному и неподвижному, къ *остановкѣ* на пути познанія и практики. Вѣра, не допуская критики тѣхъ или иныхъ формъ жизни, тѣхъ или иныхъ истинъ, придавая имъ абсолютное значеніе, не допускаетъ, слѣдовательно, и ихъ развитія, а тѣмъ болѣе — коренного измѣненія, замѣщенія высшими. Это — особенно важная черта религіознаго мышленія, позволяющая узнавать его во всякихъ переодѣваніяхъ. А къ переодѣваніямъ оно прибѣгаетъ очень часто въ наши времена, въ эпоху невиданныхъ побѣдъ мышленія научнаго.

II.

Съ изложенными элементарными предпосылками мы и приступимъ теперь къ нашему дѣлу.

Передъ нами книга, заглавіе которой приведено выше. Что стремится она дать своему читателю? *Истину*, разумѣется. Но какую? вотъ въ чемъ вопросъ. *Истину абсолютную, вѣчную.*

Борьба за идею абсолютной и вѣчной истины, борьба противъ принципа относительности всякаго познанія занимаетъ въ книгѣ центральное мѣсто, и представляетъ главный мотивъ, повторяющійся на ея протяженіи. Свою основную точку зрѣнія Вл. Ильинъ развиваетъ въ полемикѣ со мною. Во избѣжаніе всякой неясности и риска внести искаженіе въ мысль противника, я буду излагать его взгляды только *его* словами. Итакъ, вотъ что онъ пишетъ:

«...«Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года»,—говоритъ Энгельсъ въ Анти-Дюрингѣ («глава о вѣчныхъ истинахъ»), разъясняя Дюрингу, чѣмъ приходится ограничиться, какими Plattheiten, «плоскостями» довольствоваться тому, кто въ историческихъ наукахъ претендуетъ на открытіе вѣчныхъ истинъ. И вотъ Богдановъ слѣдующимъ образомъ возражаетъ Энгельсу: «Что это за «истина»? И что въ ней «вѣчнаго»? Констатація единичнаго соотношенія, которое, пожалуй, уже

для нашего поколѣнія не имѣетъ никакого реальнаго значенія, не можетъ служить исходной точкой ни для какой дѣятельности, никуда не ведетъ». И еще: «Развѣ Plattheiten можно называть Wahrheiten? Развѣ плоскости—истины? Истина—это живая, организующая форма опыта, она ведетъ насъ куда-нибудь въ нашей дѣятельности, даетъ точку опоры въ жизненной борьбѣ».

«Изъ этихъ двухъ цитатъ достаточно ясно видно, что вмѣсто опроверженія Энгельса Богдановъ даетъ *декламацію*. Если ты не можешь утверждать, что положеніе «Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года» ошибочно или неточно, то ты признаешь его истиннымъ. Если ты не утверждаешь, что оно могло бы быть опровергнуто въ будущемъ, то ты признаешь эту истину вѣчной. Называть же возраженіемъ такія фразы, что «истина есть живая, организующая форма опыта»—значитъ выдавать за философію простой *наборъ словъ*. Имѣла ли земля ту исторію, которая излагается въ геологіи, или земля сотворена въ семь дней? Неужели отъ этого вопроса позволительно увертываться фразами о «живой» (что это значитъ?) истинѣ, которая куда-то «ведетъ» и т. п.? Неужели знаніе исторіи земли и исторіи человѣчества «не имѣетъ реальнаго значенія»? Вѣдь это же просто напыщенный вздоръ, которымъ Богдановъ прикрываетъ свое *отступленіе*. Ибо это есть отступленіе, когда онъ взялся доказать, что допущеніе вѣчныхъ истинъ Энгельсомъ есть эклектизмъ и въ то же время только шумомъ и звономъ словъ отдѣлывается отъ вопроса, оставляя не опровергнутымъ, что Наполеонъ дѣйствительно умеръ 5 мая 1821 года, и что считать эту истину опровержимой въ будущемъ нелѣпо.

«Примѣръ, взятый Энгельсомъ, весьма элементаренъ, и всякій безъ труда придумаетъ десятки подобныхъ примѣровъ *истинъ*, которыя являются *вѣчными*, *абсолютными* (Этотъ курсивъ мой. А. Б.), сомнѣваться въ которыхъ позволительно только сумасшедшимъ (какъ говоритъ Энгельсъ, приводя другой такой же примѣръ: «Парижъ находится во Франціи»)». (Стр. 145—146).

Итакъ, существуютъ абсолютныя и вѣчныя истины, притомъ даже въ очень большомъ количествѣ. Констатируя всякій фактъ, относительно котораго не предполагается, что онъ будетъ опровергнутъ, мы создаемъ вѣчную и абсолютную истину. Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года; Волга течетъ въ Каспійское море; лошади ѣдятъ сѣно и овесъ; В. Ильинъ написалъ книгу «Матеріализмъ и эмпиріокритицизмъ»; цѣна ей 2 р. 60 к., и т. д., и т. д., безъ конца. Правда,

все это, какъ сказалъ Энгельсъ, «плоскости», но все же это «абсолютныя и вѣчныя истины», и сомнѣваться въ нихъ «позволительно только сумасшедшимъ». Къ тому же есть и абсолютныя истины далеко не столь плоскаго свойства; напр., что «земля имѣла ту исторію, которая излагается въ геологіи». Это уже вовсе, очевидно, не «плоскость», а вещь очень и очень серьезная: абсолютной истиной оказываются результаты цѣлой науки, которые, какъ всякому ясно, «имѣютъ реальное значеніе», и несомнѣнно, весьма крупное.

«Быть матеріалистомъ»—говоритъ Вл. Ильинъ—значитъ признавать объективную истину, открываемую намъ органами чувствъ. Признавать объективную, т. е. независящую отъ человѣка и отъ человѣчества истину, значитъ такъ или иначе признавать абсолютную истину» (стр. 146).

Заключающіяся въ послѣдней фразѣ слова «такъ или иначе» знаменуютъ собою переходъ къ *другой* точкѣ зрѣнія. Въ дальнѣйшемъ оказывается, что абсолютную и вѣчную истину надо признавать не такъ просто и прямо, какъ это, повидимому, вытекало изъ вышецитированныхъ разсужденій о смерти Наполеона и объ исторіи земли. Комментируя Энгельса, Вл. Ильинъ приходитъ къ слѣдующимъ формулировкамъ:

«Итакъ, человѣческое мышленіе по природѣ своей способно давать и даетъ намъ абсолютную истину, которая складывается изъ суммы относительныхъ истинъ. Каждая ступень въ развитіи науки прибавляетъ новыя зерна въ эту сумму абсолютной истины, но предѣлы истины каждаго научнаго положенія относительны, будучи то раздвигаемы, то съуживаемы дальнѣйшимъ ростомъ знанія» (стр. 149).

«...Съ точки зрѣнія современнаго матеріализма, т.-е. марксизма, исторически условны *предѣлы* приближенія нашихъ знаній къ объективной, абсолютной истинѣ, но *безусловно* существованіе этой истины, безусловно то, что мы приближаемся къ ней. Исторически условны контуры картины, но безусловно то, что эта картина изображаетъ объективно существующую модель. Исторически условно то, когда и при какихъ условіяхъ мы подвинулись въ своемъ познаніи сущности вещей до открытія ализарина въ каменноугольномъ дегтѣ или до открытія электроновъ въ атомѣ, но безусловно то, что каждое такое открытіе есть шагъ впередъ «безусловно объективнаго познанія». Однимъ словомъ, исторически условна всякая идеологія, но безусловно то, что всякой научной идеологіи (въ отличіе, напр., отъ религіозной) соотвѣтствуетъ объективная истина, абсолютная природа» (стр. 151).

Всѣ приведенныя формулы «абсолютной и вѣчной истины» Вл. Ильинъ считаетъ точнымъ выраженіемъ матеріалистической діалектики Маркса, Энгельса и Дицгена, въ доказательство чего и приводитъ много цитатъ. Вопросъ о томъ, насколько онъ правъ въ своемъ пониманіи и комментированьи этихъ цитатъ мы пока отложимъ, а резюмируемъ въ немногихъ словахъ то, что даетъ онъ самъ:

1. *Существуетъ* абсолютная истина, соотвѣтствующая абсолютной природѣ.

2. Человѣческое мышленіе даетъ ее намъ въ видѣ *суммы относительныхъ истинъ*.

3. Исторически условны только *предѣлы приближенія* нашего къ абсолютной истинѣ; но мы безусловно *приближаемся* къ ней.

4. Есть *много абсолютныхъ и вѣчныхъ истинъ*, частнаго характера; это всѣ тѣ, относительно которыхъ мы «не утверждаемъ, что онѣ могли бы быть опровергнуты въ будущемъ».

Предоставляемъ читателю рѣшить, какимъ образомъ совмѣщается второе положеніе съ четвертымъ, и почему абсолютная истина дается въ видѣ суммы относительныхъ, когда имѣется такъ много не только абсолютныхъ, но и вѣчныхъ истинъ. А сами разсмотримъ вопросъ по существу, въ той послѣдовательности, какая удобнѣе для простоты изложенія.

III.

Типомъ «абсолютной и вѣчной истины», въ каковой «позволительно сомнѣваться только сумасшедшимъ», для Вл. Ильина является положеніе «Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года»,—именно этотъ примѣръ онъ повторяетъ очень много разъ, считая его неуязвимымъ. Очевидно, что достаточно намъ выяснить, *какимъ способомъ* эта истина установлена, и мы получимъ *общій методъ* водворенія въ нашемъ мірѣ новыхъ абсолютныхъ и вѣчныхъ истинъ; таковыми должны будутъ признаваться всѣ истины, которыя людямъ удастся установить *тѣмъ же* способомъ, и не менѣе, или даже еще болѣе строго, чѣмъ вышеупомянутую истину о смерти Наполеона.

Но какой же это способъ?

Губернаторъ острова Св. Елены, лицо оффиціальное,—врачъ, лечившій Наполеона, лицо компетентное, и еще нѣсколько человѣкъ, его окружавшихъ, люди здравомыслящіе и добросовѣстные, *были очевидцами* его смерти, и *единогласно засвидѣтельствовали* самый ея фактъ и дату. Вотъ путь, которымъ пришла въ міръ и воцарилась въ немъ на-вѣки «абсолютная истина».

Итакъ, предположимъ, что у насъ есть фактъ, имѣвшій мѣсто за нѣсколько сотъ лѣтъ до той же смерти Наполеона, фактъ, *очевидцами* котораго было *несравненно большее* число людей и оффиціальныхъ, и компетентныхъ, и добросовѣстныхъ, и здравомыслящихъ,—истина котораго *единогласно засвидѣтельствована* этими лицами. Не ясно ли, что истина этого факта *тѣмъ болѣе* должна быть признана абсолютной и вѣчной?

А если является впослѣдствіи человѣкъ, который позволяетъ себѣ утверждать, что и факта-то этого въ дѣйствительности не было, что тутъ просто—заблужденіе,—что должны мы думать о томъ человѣкѣ? На основаніи всего предыдущаго—одно изъ двухъ: либо онъ «сумасшедшій», либо онъ просто хочетъ подрывать основу *матеріализма*—«объективную истину, открываемую намъ органами чувствъ», какъ говоритъ объ этомъ В. Ильинъ въ одной изъ приведенныхъ уже цитатъ.—Но человѣкъ этотъ, повидимому, не былъ сумасшедшимъ, ибо онъ могъ цѣлые десятки лѣтъ успѣшно выполнять обязанности священника... И къ тому же его утвержденіе позже поддерживалъ одинъ очень извѣстный монахъ, котораго знавшіе его люди сумасшедшимъ также не считали...

Написавши это, я замѣчаю, что проболтался, и что В. Ильинъ немедленно со всей энергіей используетъ мой промахъ. «Еще бы,—воскликнетъ онъ,—священникъ! монахъ! кому же другому и вести борьбу противъ матеріализма, противъ объективной истины? это можно было заранѣе предвидѣть!» Ибо В. Ильинъ очень строгъ къ духовному званію; полемизируя съ идеалистомъ Бёркли, онъ то и дѣло подчеркиваетъ его епископскій санъ, и слово «поповщина» играетъ главную роль въ характеристикѣ *всѣхъ* воззрѣній, которыя ему, Ильину, кажутся неправильными. Что въ данномъ случаѣ онъ безъ очковъ усмотритъ клерикальную интригу, это несомнѣнно.

И въ самомъ дѣлѣ, этотъ священникъ, этотъ «попъ», какъ выразится, вѣроятно, В. Ильинъ, былъ *родоначальникомъ* современнаго релятивизма, не субъективнаго, какъ у софистовъ и скептиковъ, а объективнаго и научнаго признанія относительности всѣхъ истинъ, сторонниками котораго мы открыто являемся...

Однако, пора объяснить въ чемъ дѣло. Фактъ, о которомъ идетъ рѣчь, и который за сотни лѣтъ до нашего времени весьма многократно наблюдался милліонами всевозможныхъ здравомыслящихъ очевидцевъ, и былъ ими единодушно засвидѣтельствованъ въ качествѣ «объективной истины, открываемой намъ органами чувствъ»,—этотъ

фактъ, еще болѣе обычный и легче констатируемый, чѣмъ смерть человѣка, былъ таковъ: *солнце обходило кругомъ земли по небесному своду*. «Попъ», изъ вражды къ «матеріализму» отрицавшій эту *абсолютную и вѣчную истину*, былъ *Николай Коперникъ*. Монахъ, его приверженецъ, пропагандистъ его идей—*Джіордано Бруно*. Послѣдняго какіе-то люди, увлекшись защитой «абсолютныхъ и вѣчныхъ» истинъ, сожгли даже на кострѣ. Кто были эти люди? Надо полагать, черезчуръ крайніе «матеріалисты»...

Ожидали ли вы, читатель, что въ XX вѣкѣ среди русскихъ марксистовъ выступитъ мыслитель, взгляды котораго логически заключаютъ въ себѣ отрицаніе теоріи Коперника?

IV.

Если я, разсматривая въ цитированномъ В. Ильинымъ мѣстѣ своей работы [1]) вопросъ объ относительности истины, предпочелъ не входить въ анализъ положенія «Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года», а ограничиться указаніемъ на пустоту и безплодность этой и подобныхъ ей псевдо-истинъ, то я сдѣлалъ такъ не потому, чтобы не могъ привести спеціальныхъ доказательствъ несомнѣнной относительности даннаго положенія, а просто потому, что мнѣ противно было заниматься такой «плоскостью», серьезно изслѣдовать ее съ точки зрѣнія «абсолютности», «вѣчности» и т. под. Я разсчитывалъ на читателя-марксиста, признающаго критеріемъ истины — практику, и потому способнаго сразу понять, что нельзя считать истиной идею, на практикѣ непримѣнимую и не доступную практической провѣркѣ, т. е. лежащую внѣ самаго критерія истины. Но теперь это измѣнилось. Нашелся читатель—В. Ильинъ, — который *сдѣлалъ* практическое примѣненіе изъ данной идеи, а именно, воспользовался ею какъ орудіемъ утвержденія на землѣ царства абсолютныхъ и вѣчныхъ истинъ. И необходимо теперь дать анализъ идеи по существу.

Всякая истина слагается изъ *понятій*. Въ энгельсовскомъ примѣрѣ три главныхъ понятія: одно относится къ опредѣленной *личности*— «Наполеонъ», другое — къ опредѣленному физіологическому процессу—смерти, и третье—къ исторической датѣ. Спрашивается, насколько можно признавать абсолютными и вѣчными эти понятія,— ибо ясно, что если они преходящи и относительны, то ихъ соединеніемъ никакъ нельзя получить идеи абсолютной и вѣчной.

---

[1]) Эмпиріомонизмъ, ч. III, предисловіе.

Итакъ, что заключается въ понятіи «Наполеонъ»? Представленіе о жизненномъ единствѣ опредѣленнаго лица въ различные періоды его существованія. «Наполеонъ» — это «тотъ самый» человѣкъ, который родился на Корсикѣ въ 1769 году, былъ артиллерійскимъ поручикомъ, генераломъ республики, первымъ консуломъ, императоромъ Франціи, одержалъ такія-то побѣды, потерпѣлъ такія-то пораженія, жилъ плѣнникомъ на островѣ св. Елены, и т. д., и т. д. Въ современномъ мышленьи человѣческое *имя* неразрывно связано съ индивидуалистической иллюзіей *единства „я“*, иллюзіей, которая совершенно разоблачена физіологіей и психологіей. Принимается, что умеръ *тотъ же* человѣкъ, та же «личность», то же самое «я», которое фигурировало въ такихъ то предыдущихъ событіяхъ, связанныхъ съ именемъ «Наполеона». А между тѣмъ это «я» физіологически и психически *нѣсколько разъ обновляется* въ жизни организма, и только непрерывная постепенность его измѣненій позволяетъ удерживаться привычной иллюзіи. Физіологически, «тѣло» умирающаго Наполеона до послѣдней молекулы было уже *иное*, чѣмъ «тѣло» Наполеона, который командовалъ при Аустерлицѣ; психически, вся сумма впечатлѣній и ощущеній, изъ которыхъ слагалось «я» послѣднихъ лѣтъ его жизни, была *совершенно иная*, чѣмъ та, изъ которой слагалось «я» молодого генерала-республиканца. И потому въ той мысли, которую современный человѣкъ выражаетъ словами «Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года», уже есть несомнѣнное *заблужденіе*: въ подлежащемъ мыслится великій соціально-культурный дѣятель, а сказуемое относится къ жалкой развалинѣ, исторически ничтожной.

Теперь, понятіе «смерти». Оно тоже вовсе не такъ абсолютно, какъ это кажется людямъ, не знающимъ механизма умиранія. Въ современной медицинѣ принято считать моментомъ смерти прекращеніе сердцебіенія и дыханія; но уже есть основанія сомнѣваться, чтобы такой критерій навсегда удержался. Въ одномъ русскомъ учебникѣ оперативной хирургіи мнѣ случилось прочитать о томъ, что посредствомъ искусственнаго дыханія не только удается людей, находящихся въ глубокомъ обморокѣ, привести въ чувство, но даже случалось иногда вернуть къ жизни людей, недавно умершихъ. И это— не пустая бравада ученаго матеріалиста, а констатація факта, дѣйствительно вполнѣ возможнаго при нынѣшнемъ пониманіи «смерти». Если сердце уже остановилось и дыханія нѣтъ, то человѣкъ «умеръ»; но если въ то же время глубокаго разрушенія клѣтокъ не произошло, то можетъ оказаться достаточнымъ механически вызвать функ-

цію бездѣйствующихъ органовъ, чтобы весь жизненный процессъ возобновился. Но въ такомъ случаѣ, какая же это «смерть»? Можно, слѣдовательно, ожидать, что съ дальнѣйшими успѣхами медицины, когда сама по себѣ остановка сердца и дыхательныхъ органовъ не будетъ играть той окончательно рѣшающей роли въ прекращеніи жизни, какъ теперь, «смертью» будутъ признавать уже не эту остановку, а такую стадію разрушенія клѣточныхъ элементовъ, при которой возстановленіе жизни дѣлается совершенно невозможнымъ даже для тогдашнихъ высоко-развитыхъ методовъ. И съ той высшей точки зрѣнія, которая будетъ въ тѣ времена достигнута, по всей вѣроятности, нынѣшнія даты смерти людей въ большинствѣ окажутся просто *невѣрными*.

Вотъ вамъ и абсолютныя, вѣчныя истины!

Я не говорю уже о томъ, что врачъ, констатировавшій смерть Наполеона, вовсе не былъ «абсолютнымъ» врачемъ, и могъ ошибиться въ опредѣленіи момента смерти, принявши за смерть глубокій обморокъ или летаргію, какъ это несомнѣнно, съ другими врачами *бывало*. Тогда «вѣчная истина» В. Ильина оказалась бы... «вѣчнымъ заблужденіемъ».

Перехожу къ третьему понятію — исторической даты. Здѣсь уже все условно—и самая эра, и способъ счисленія времени. То событіе, отъ котораго ведется счетъ лѣтъ, почти навѣрное было не въ точности тогда, когда предполагается, — если вообще оно было когда-нибудь. Дата «5 мая 1821 года» взята по грегоріанскому календарю, а по юліанскому это было — 23 апрѣля. Правда, юліанскій календарь менѣе точенъ, чѣмъ грегоріанскій, — но и этотъ послѣдній со строгой астрономической точки зрѣнія нѣсколько хромаетъ, и къ 1821 году его ошибка по сравненію съ «идеальнымъ временемъ» составляла уже около $13^1/_4$ часовъ. Я, къ сожалѣнію, не знаю, въ какомъ часу умеръ Наполеонъ, а спеціально разыскивать такіе пустяки мнѣ нѣтъ охоты,—но возможно, что правильнѣе оказалось бы отнести это «абсолютное и вѣчное» событіе не къ 5-му, а къ 4-му мая.

Здѣсь, конечно, далеко не исчерпаны всѣ данныя и всѣ возможности, указывающія на относительный характеръ разбираемаго хронологическаго положенія; но думаю, для одной «абсолютной и вѣчной плоскости» этого вполнѣ достаточно.

Еще несравненно хуже обстоитъ дѣло съ истинами, *заслуживающими* этого названія, какъ напр., утвержденіе, что земля «имѣла ту исторію, которая излагается въ геологіи». Достаточно указать,

что «та исторія, которая излагается въ геологіи» до Чарльза Ляйелля была одна (основанная на теоріи катаклизмовъ), а начиная съ Ляйелля совершенно иная (эволюціонная); но и теперь она уже во многомъ не та, что у Ляйелля. И если В. Ильинъ съ абсолютной достовѣрностью знаетъ, что теперь то уже она установилась на-вѣки, и больше существенно измѣниться не можетъ, то источникъ *такого* знанія возможенъ лишь одинъ, а именно—*вѣра*, и вѣра слѣпая.

V.

Разсмотримъ теперь *другую* точку зрѣнія того же автора на тотъ же вопросъ: «абсолютная истина складывается изъ суммы относительныхъ истинъ», и путемъ относительныхъ истинъ «мы безусловно приближаемся къ ней». Съ этой точкой зрѣнія русскому марксизму приходится имѣть дѣло не *въ первый разъ*.

Лѣтъ семь тому назадъ ее выдвигали—правда, въ еще болѣе широкихъ размѣрахъ, легальные марксисты, уходившіе тогда въ идеализмъ. Спеціально, Н. Бердяевъ проповѣдывалъ такую теорію прогресса. Развитіе вообще есть *приближеніе къ абсолютнымъ идеаламъ*: абсолютной истинѣ, абсолютному добру, абсолютной красотѣ. Прогрессъ познанія заключается въ непрерывномъ *приближеніи къ абсолютной истинѣ, черезъ истины относительныя*.

Какъ видимъ, то же самое говоритъ и Вл. Ильинъ. Онъ только умалчиваетъ объ «абсолютномъ добрѣ и красотѣ», — при чемъ остается неизвѣстнымъ, потому ли умалчиваетъ, что не признаетъ ихъ, или только потому, что пишетъ работу теоретически-философскую, касающуюся только вопросовъ познанія. Истолковывая умолчаніе въ благопріятную для него сторону, получается, что онъ принимаетъ только *треть* того тріединаго идеала, который у нашихъ идеалистовъ является формулой *божества*.

Нечего и говорить, что наши идеалисты заимствовали эту формулу у идеалистовъ западныхъ. Лейбницъ уже съ большой ясностью намѣтилъ ее въ своей градаціи конечныхъ монадъ, отражающихъ монаду абсолютную и все болѣе приближающихся въ своемъ ограниченномъ познаніи къ ея абсолютной истинѣ. А что касается до формулировки В. Ильина—абсолютная природа выражается въ абсолютной истинѣ, воплощающейся въ рядѣ истинъ относительныхъ, которыя образуютъ градацію приближенія къ абсолютному, — то это формулировка прямо *шеллингіанская*.

Такъ борется съ идеалистами В. Ильинъ!

Теперь немного напомню, какъ *мы* съ ними боролись. Мы прежде всего указывали, что самое понятіе «абсолютнаго» вполнѣ фиктивно, ибо содержаніе понятій берется *только изъ опыта*, а въ опытѣ нѣтъ и не можетъ быть ничего абсолютнаго. Мыслить абсолютное—значитъ, впадать въ *плоское* логическое противорѣчіе (отнюдь не діалектическое). Мы указывали также на то, что «абсолютная» теорія прогресса есть безсмыслица. «Приближаться» къ абсолютному черезъ относительное, т. е. къ *безконечно-далекому черезъ конечное*—совершенно невозможно, ибо «безконечность» есть математическій символъ съ отрицательнымъ значеніемъ. Къ безконечной величинѣ можно прибавлять или отъ нея убавлять конечныя сколько угодно—отъ этого она *не измѣняется*: именно такова математическая характеристика безконечно-большихъ величинъ. Прибавляйте къ длинному кубу сколько угодно плоскостей, линій, точекъ—*объемъ* его будетъ все тотъ же; ибо объемъ есть «безконечное» по отношенію къ поверхности, какъ она по отношенію къ длинѣ. Разстояніе отъ «абсолютнаго» *неизмѣнно*, пойдемъ ли мы впередъ, назадъ, направо, налѣво; и говорить о «приближеніи» къ абсолютному есть насмѣшка и надъ логикой, и надъ всякимъ прогрессивнымъ стремленіемъ.

Мы указывали тогда и на клерикальную подкладку пропаганды абсолютнаго. Люди пріучаются къ этой фикціи, она становится дорогой для нихъ, становится потребностью, отъ которой нельзя отказаться, какъ отъ привычнаго наркотическаго средства. Но въ наукѣ, холодной и ясной, они не находятъ удовлетворенія этой жажды; она спокойно и твердо *отказываетъ* въ абсолютной истинѣ. Тогда они отправляются искать ее въ другомъ мѣстѣ; религія и мистика ихъ подстерегаютъ уже, и тѣмъ легче овладѣваютъ ихъ душою, что *вѣра* у нихъ уже есть: въ абсолютное, вѣдь, можно только *вѣрить*, знать его—нельзя, оно внѣ опыта.

Повторять ли всю эту полемику теперь, по поводу книги В. Ильина? Я думаю, не стоитъ: ни «абсолютныя истины» чеховскаго учителя, который умеръ со словами «Волга течетъ въ Каспійское море», ни бердяевскій познавательный абсолютъ не введутъ въ особенный соблазнъ нашего читателя [1]).

---

[1]) На всякій случай отмѣчаю: въ моей книгѣ „Изъ психологіи общества“ къ этимъ вопросамъ относится значительная часть статей: „Что такое идеализмъ?“ (о г. Бердяевѣ), „О проблемахъ идеализма“, „Отзвуки минувшаго“ (о г. Булгаковѣ) и т. д.

VI.

Но кто же ввелъ въ соблазнъ Вл. Ильина? Онъ утверждаетъ, что Энгельсъ и Дицгенъ. Вѣрно ли это?

В. Ильинъ приводитъ слѣдующее мѣсто изъ Анти-Дюринга:

«Суверенность мышленія осуществляется въ рядѣ людей, мыслящихъ чрезвычайно несуверенно; познаніе, имѣющее безусловное право на истину—въ рядѣ относительныхъ заблужденій; ни то, ни другое не можетъ быть осуществлено полностью иначе, какъ при безконечной продолжительности жизни человѣчества».

«Мы имѣемъ здѣсь снова то противорѣчіе, съ которымъ уже встрѣчались выше, противорѣчіе между характеромъ человѣческаго мышленія, представляющимся намъ въ силу необходимости абсолютнымъ, и осуществленіемъ его въ отдѣльныхъ людяхъ, мыслящихъ только ограниченно. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только въ такомъ рядѣ послѣдовательныхъ человѣческихъ поколѣній, который для насъ, по крайней мѣрѣ на практикѣ, безконеченъ. Въ этомъ смыслѣ человѣческое мышленіе столь же суверенно, какъ несуверенно, и его способность познаванія столь же неограниченна, какъ ограниченна. Суверенно и неограниченно по своему направленію, (Anlage), призванію, возможности, исторической конечной цѣли; несуверенно и ограниченно по отдѣльному осуществленію, по данной въ то или иное время дѣйствительности». И далѣе: «Такъ же обстоитъ дѣло съ вѣчными истинами».

Гдѣ же тутъ, однако, та *основная* идея, изъ которой исходитъ Вл. Ильинъ, а именно, что абсолютная истина *существуетъ?* Объ этомъ нѣтъ и рѣчи. Говорится о томъ, что она *могла бы осуществиться* лишь черезъ безконечное число поколѣній; но согласитесь, что эта идеально-математическая, т. е. *чисто символическая* возможность отнюдь не похожа на *реальность*. Утверждается, что мышленіе «абсолютно» или *неограниченно* (это слово употребляется, какъ поясняющій синонимъ слова «абсолютное») по своей *тенденціи*; но въ такой связи очевидно, что слово «абсолютное» означаетъ здѣсь только *безконечное развитіе*, и ничего больше. И въ то же время *всякое исторически-данное мышленіе* категорически признается ограниченнымъ, относительнымъ, въ томъ числѣ, конечно, и мышленіе чеховскаго учителя, и Н. Бердяева, и геніально объединившиго ихъ точки зрѣнія Вл. Ильина.

А Вл. Ильинъ именно *свое* мышленіе не согласенъ считать огра-

ниченнымъ и относительнымъ,—какъ это можетъ быть, когда у него есть цѣлый коробъ «абсолютныхъ и вѣчныхъ истинъ», т. е. прямо готовыхъ кусковъ «абсолютной истины» въ абсолютнѣйшемъ смыслѣ слова. При чемъ тутъ Энгельсъ? Почтенный авторъ просто перепуталъ его съ г. Бердяевымъ.

Если въ чемъ Энгельсъ и виновенъ, такъ только въ томъ, что вообще примѣняетъ метафизическій терминъ «абсолютное», хотя и не въ метафизическомъ значеніи, да еще въ томъ, что при всѣхъ насмѣшкахъ надъ «вѣчными истинами» допускаетъ ихъ хотя бы въ видѣ безнадежныхъ «Plattheiten». Но онъ самъ же добросовѣстно предостерегаетъ читателя отъ возможной изъ-за этого путаницы.

«...Насколько юной,—говоритъ онъ,—является еще до сихъ поръ вся исторія человѣчества, и насколько *смѣшно* было бы приписывать нашимъ современнымъ взглядамъ *какое бы то ни было абсолютное значеніе*, это видно уже изъ того факта, что вся исторія до настоящаго времени можетъ быть обозначена, какъ исторія періода времени отъ практическаго открытія превращенія механическаго движенія въ теплоту (т. е: добываніе огня треніемъ. А. Б.) до открытія превращенія теплоты въ механическое движеніе» (паровыя машины. А. Б. Цитата изъ 3-го нѣм. изд. Анти-Дюринга, стр. 113—114. Курсивы мои, А. Б.)

Вотъ изъ такихъ *основныхъ* положеній и слѣдовало бы исходить всякому сознательному марксисту въ пониманіи тѣхъ гегеліански построенныхъ формулировокъ, гдѣ Энгельсъ употребляетъ термины «абсолютное», «безусловное» и т. под. Но В. Ильинъ поступаетъ иначе: онъ тщательно выбираетъ у Энгельса тѣ фразы, гдѣ имѣются сакраментальныя слова, и на нихъ упираетъ свою вѣру. Напр., берется нѣсколько гегеліанскихъ замѣчаній о томъ, что «истина и заблужденіе, подобно всѣмъ логическимъ категоріямъ, движущимся въ полярныхъ противоположностяхъ, имѣютъ абсолютное значеніе только въ предѣлахъ чрезвычайно ограниченной области»,—и дѣлается выводъ: а, значитъ — онѣ имѣютъ-таки абсолютное значеніе: *самъ сказалъ!*

А между тѣмъ, какъ разъ иллюстрація, приведенная тутъ же Энгельсомъ, могла бы предохранить отъ такого «абсолютнаго» пониманія его формулировки: этой иллюстраціей служитъ законъ Бойля—объемъ газовъ обратно пропорціоналенъ давленію. Всякій, кому извѣстна болѣе точная формула Ванъ-деръ-Ваальса, знаетъ, что законъ Бойля *ни въ какихъ предѣлахъ* не является *абсолютно вѣрнымъ*, безусловно точнымъ, ибо онъ только въ одной-двухъ математическихъ точкахъ совпадаетъ съ уравненіемъ Ванъ-деръ-Ваальса; но и это послѣднее ни одинъ компетентный физикъ не признаетъ окончательнымъ и исчерпывающимъ закономъ данныхъ явленій.

Было бы законнѣе В. Ильину соблазниться Дицгеномъ, который, дѣйствительно, злоупотребляетъ терминомъ «абсолютное» по отношенію къ центральному понятію своей философіи—Универсума, Вселенной,—какъ и вообще при случаѣ злоупотребляетъ религіозной терминологіей. Но и у него, если отнестись внимательно, нельзя найти ни абсолютовъ чеховскаго учителя, ни абсолютной геологіи... Къ тому же на него В. Ильинъ смотритъ критически—не такъ, какъ на Энгельса, цитаты изъ котораго почтенный авторъ считаетъ достаточной замѣною научной аргументаціи вообще.

Плехановъ однажды утверждалъ, что марксовская теорія денежнаго обращенія есть объективная истина на вѣчныя времена. Я съ этимъ не согласился—именно потому, что «вѣчность» истины, какъ я говорилъ, есть дѣло *вѣры*, а не научнаго знанія,—и находилъ, что это, конечно, объективная истина, но только для нашего времени, а за будущее ручаться нельзя. В. Ильинъ мнѣ возражаетъ: «Это опять путаница. Соотвѣтствія этой теоріи съ практикой не могутъ измѣнить никакія будущія обстоятельства по той же простой причинѣ, по которой *вѣчна* истина, что Наполеонъ умеръ 5 мая 1821 года». Опять подтверждается вѣчность первобытной астрономіи: теорія Коперника, очевидно, не могла же измѣнить ея соотвѣтствія съ практикой за тысячи лѣтъ до него умершихъ людей.—Но дальше, Вл. Ильинъ, порицая меня за «непростительную уступку буржуазной экономіи», заключающуюся въ не религіозномъ, а научномъ отношеніи *даже* къ теоріи Маркса, заканчиваетъ такъ:

...«Единственный выводъ изъ того раздѣляемаго марксистами, мнѣнія, что теорія Маркса есть объективная истина, состоитъ въ слѣдующемъ: идя *по пути* марксовой теоріи, мы будемъ приближаться къ объективной истинѣ все больше и больше (никогда не исчерпывая ея); идя же *по всякому другому пути*, мы не можемъ придти ни къ чему, кромѣ путаницы и лжи» (стр. 160).

Оставляя въ сторонѣ чрезвычайно запутанную форму выраженія (теорія Маркса *есть* объективная истина, и это значитъ, что она *путь* къ объективной истинѣ), легко видѣть, что мы тутъ имѣемъ уже *третью* концепцію абсолютной истины. Изъ всѣхъ трехъ это, явнымъ образомъ, самая умѣренная: абсолютнымъ признается только

самый *методъ*, заключающійся въ исторической теоріи Маркса. Но посмотрите: главнымъ выводомъ изъ этого дѣлается формальное идеологическое *запрещеніе* искать другихъ точекъ зрѣнія,—утверждается, что *никогда никакіе* другіе методы ни къ чему, кромѣ путаницы и лжи привести не могутъ. А между тѣмъ, какъ извѣстно, всякій крупнѣйшій шагъ научнаго развитія заключается именно въ томъ, что находятъ новую точку зрѣнія, новый путь, новый методъ. Напр., еще лѣтъ 30 тому назадъ концепція неизмѣнныхъ химическихъ элементовъ была объективной истиной времени, идя по ея пути, приходили къ большему и большему познавательному овладѣванію фактами; а теперь? Найденъ новый путь, идея разложенія элементовъ; что же, онъ ведетъ «только къ путаницѣ и лжи»? А вѣдь химія—наука гораздо болѣе разработанная, чѣмъ соціальная философія, методологическихъ переворотовъ для первой ожидать, казалось бы, имѣлось гораздо меньше основаній...

Во всей путаницѣ трехъ различныхъ концепцій абсолютной истины у нашего автора неизмѣнно звучитъ одинъ и тотъ же мотивъ—требованіе *остановки* научнаго познанія на извѣстномъ пунктѣ, декретированіе невозможности итти далѣе, если не въ цѣломъ, то хоть въ его частяхъ, если не въ изслѣдованьи, то въ методѣ... Всюду *статика*, опирающаяся на *вѣру*, объектъ которой—*абсолютное*.

VII.

Итакъ, совершенно очевидно, что тѣ два критерія религіознаго мышленія, которые указываются самимъ В. Ильинымъ и г. Франкомъ, т. е. *вѣра*, признаніе *абсолютныхъ цѣнностей*, въ міровоззрѣніи В. Ильина имѣются на лицо, притомъ какъ *основа* его взглядовъ. Остается примѣнить третій, не формальный, а относящійся къ существу идеологіи, соціально-историческій критерій: является ли мышленіе разбираемаго автора по своему типу *авторитарнымъ*?

Въ сущности, тутъ нѣтъ новаго вопроса. Разъ есть вѣра, долженъ существовать и авторитетъ, отъ котораго она исходитъ, авторитетъ, *которому* должно вѣрить. Абсолютное—одно изъ именъ этого авторитета. Въ данномъ случаѣ «абсолютное» воплощается въ идеяхъ, когда-либо и гдѣ-либо высказанныхъ Марксомъ и Энгельсомъ. Это—пророки абсолютной истины. И совершенно понятно, что, какъ пророки, они не должны, не могутъ говорить чего-либо невѣрнаго: либо они, дѣйствительно, пророки—и тогда всякое ихъ слово вдохновенно,—либо они способны были ошибаться,—но тогда они такіе же

люди какъ мы, и кому же въ такомъ случаѣ устанавливать абсолютную истину? Вотъ почему не смотря на десятки лѣтъ, отдѣляющіе насъ отъ Маркса и Энгельса, на гигантскіе научные и техническіе перевороты, происшедшіе съ тѣхъ поръ, вы, среди десятковъ если не сотенъ цитатъ изъ ихъ произведеній въ огромной книгѣ В. Ильина, не найдете такой, по поводу которой авторъ заявилъ бы хотя о частичномъ несогласіи съ тѣмъ или другимъ изъ нихъ. Для авторитарнаго мышленія въ дѣлѣ вѣры возможно только—все или ничего. Вдумайтесь напр., въ слѣдующую формулировку. По поводу промежуточныхъ точекъ зрѣнія, колеблющихся между признаніемъ чего-то «внѣ чувственнаго міра» и рѣшительнымъ отрицаніемъ этого «чего-то», Вл. Ильинъ восклицаетъ:

«Если бы Энгельсъ когда-нибудь сказалъ что-либо подобное, то было бы стыдомъ и позоромъ называть себя марксистомъ»... (стр. 127).

Для человѣка, мыслящаго научно, а не религіозно,—свободно, а не авторитарно, такое заявленіе представляетъ нѣчто неслыханное. Какъ! если бы тотъ или иной теоретикъ когда-нибудь сказалъ ту или иную ложь или глупость, было бы «стыдомъ и позоромъ» примкнуть къ той школѣ, однимъ изъ вождей которой онъ былъ? Ну, а что, *если* окажется, что гдѣ-нибудь Энгельсъ обмолвился чѣмъ-либо подобнымъ? Тогда—конецъ, Вл. Ильинъ порываетъ съ марксизмомъ... Такова, въ самомъ дѣлѣ, логика религіознаго чувства: пророкъ обнаружилъ свою человѣческую слабость,—довольно! онъ не пророкъ, его вѣра ложная, другіе пророки, шедшіе съ нимъ, тоже ложные пророки, ищи новой вѣры!

Въ сущности, самъ В. Ильинъ сознаетъ авторитарный характеръ своего мышленья, и настолько идейно честенъ, что признаетъ его открыто:

«И не кричите, гг. махисты, что я ссылаюсь на «авторитетъ»: ваши крики противъ авторитетовъ—просто прикрытіе того, что авторитеты соціалистическіе (Марксъ, Энгельсъ, Лафаргъ, Мерингъ, Каутскій) вы подмѣняете *авторитетами* буржуазными (Махомъ, Петцольдтомъ, Авенаріусомъ, имманентами). Лучше бы вамъ не поднимать вопроса объ «авторитетахъ» и «авторитарности» (стр. 295).

Все равно, молъ, безъ авторитетовъ нельзя: если вы *этихъ* не признаете, *значитъ*—признаете другіе. Ну, а если кто совсѣмъ не хочетъ признавать авторитетовъ, *какъ авторитетовъ*, т. е. считать ссылки на ихъ мнѣнія достаточной замѣною изслѣдованья и аргументаціи? Что вы басни разсказываете? возражаетъ Вл. Ильинъ: развѣ такіе люди въ природѣ бываютъ? И убѣдить его нельзя, ибо авто-

ритарный типъ мышленія наиболѣе въ себѣ замкнутъ, наиболѣе неспособенъ понять и допустить возможность иныхъ типовъ.

Очевидно, и критерію «авторитарности» взгляды Вл. Ильина удовлетворяютъ въ полной мѣрѣ. Ихъ религіозный характеръ устанавливается, такимъ образомъ, съ несомнѣнностью.

VIII.

Религіозное мышленіе никогда не отличалось точностью. Но въ эпохи своего процвѣтанія оно обладало зато величайшей конкретностью и ясностью. Въ наши времена, обрѣтаясь въ упадкѣ, оно теряетъ и эти черты, становясь въ высшей степени смутнымъ и неяснымъ. Его понятія неопредѣленны и неустойчивы, а взамѣнъ того оно цѣпляется за *слова*. Значеніе словъ въ авторитарныхъ идеологіяхъ всегда было рѣшающимъ: слова, это именно то, въ чемъ верховные авторитеты себя выражаютъ, и потому только слова безспорны; право-вѣрующаго можно узнать только по «исповѣданію», т. е. открытому признанію надлежащихъ словесныхъ формулъ.

Въ полномъ согласіи съ такой психологіей вѣры, вы встрѣтите на первой же страницѣ книги Вл. Ильина, послѣ перечисленія ряда писателей, которымъ онъ объявляетъ войну, писателей очень различныхъ по своимъ взглядамъ на философію марксизма, слѣдующія строки:

«Всѣ эти лица не могутъ не знать, что Марксъ и Энгельсъ десятки разъ *называли* (курсивъ мой. А. Б.) свои философскіе взгляды діалектическимъ матеріализмомъ. И всѣ эти лица, объединенныя—несмотря на рѣзкія различія политическихъ взглядовъ—враждой противъ діалектическаго матеріализма, претендуютъ въ то же время на то, что они въ философіи марксисты»!

Замѣтивши мимоходомъ, что значительная часть перечисленныхъ имъ писателей (напр. я и Базаровъ) проявили свою «вражду къ діалектическому матеріализму» тѣмъ, что доказывали анти-діалектичность и метафизичность взглядовъ *Плеханова* и его школы, я обращаю вниманіе читателя на центральную мысль цитаты: Марксъ и Энгельсъ «называли» себя такъ-то, а вы такъ не называете, и смѣете считать себя марксистами въ философіи! Діалектика, превращенная въ религію, здѣсь перешла въ свою противоположность. Для старой діалектики, которая въ процессахъ жизни и движенія, считаетъ невозможными категорическія «да-да», «нѣтъ-нѣтъ», было какъ нельзя болѣе естественнымъ и понятнымъ, что историческое и логическое развитіе идей извѣстной школы приводитъ, въ той или иной области, къ выводамъ, отличающимся отъ прежнихъ настолько, что ихъ есть основаніе обозначить новымъ терминомъ, хотя *общій методъ* по существу остался прежній, такъ что названія самой школы мѣнять незачѣмъ,—напр., оставаясь на почвѣ марксистскаго метода изслѣдователи могутъ прійти въ философіи къ воззрѣніямъ, для которыхъ терминъ «матеріализмъ» недостаточенъ или не подходитъ. Мышленіе религіозное, хотя бы объектомъ его вѣры была «діалектика», понять этого не въ состояніи; оно удовлетворяется только единствомъ словесныхъ формулъ, но за то имъ удовлетворяется вполнѣ. Оно не смущается тѣмъ, что, положимъ, Плехановъ подъ названіемъ «діалектическаго матеріализма» развивалъ полу-кантіанскую метафизику или что П. Неждановъ подъ тѣмъ же именемъ проповѣдывалъ нѣчто невразумительное, но явно непохожее на подлинный діалектическій матеріализмъ: о чемъ спорить, если люди «называютъ себя» именно такъ, какъ надо? А вотъ, кто «называетъ себя» иначе—тѣ враги несомнѣнные, и разбирать тутъ нечего; если же они, кромѣ того, «хотятъ быть» марксистами въ философіи, т. е. примѣнять въ ней марксистскій методъ,—то это враги особенно злостные, обманщики, самозванцы и т. д.

Этотъ «словесно исповѣдный» характеръ мышленія выступаетъ въ книгѣ Вл. Ильина всего ярче именно тамъ, гдѣ дѣло касается основныхъ вопросовъ міровоззрѣнія; а таковыми являются для него вопросы о «вещахъ въ себѣ» или «матеріи», о «вещахъ для насъ» или «явленіяхъ» и т. под.

IX.

Что такое «вещь въ себѣ»? Подъ оболочкой этихъ словъ мы найдемъ въ книгѣ Вл. Ильина по меньшей мѣрѣ *три* различныхъ понятія, соотвѣтствующихъ тремъ философскимъ школамъ, идеи которыхъ распространяются среди русскихъ марксистовъ. Разсмотримъ всѣ три понятія по порядку, начиная съ того, которое на протяженіи книги является преобладающимъ.

Съ выраженіями своей полной солидарности, Вл. Ильинъ цитируетъ рядъ мѣстъ изъ Фейербаха и Дицгена, гдѣ проводится та мысль, что *міръ есть чувственное бытіе*, и что въ этомъ отношеніи нѣтъ существенной разницы между «вещью въ себѣ» и «вещью для насъ», между «матеріей» и «явленіемъ».

«Современный философскій спиритуализмъ,—говоритъ Л. Фейер-

бахъ, — называющій себя идеализмомъ, дѣлаетъ матеріализму слѣдующій, уничтожающій, по его мнѣнію, упрекъ: матеріализмъ-де есть догматизмъ, т. е. онъ исходитъ изъ чувственнаго (sinnlich) міра, какъ изъ безспорной (ausgemacht), объективной истины, считаетъ ее міромъ въ себѣ (an sich), т. е. существующимъ безъ насъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ міръ есть лишь продуктъ духа».

«Кажется, это ясно? - комментируетъ Вл. Ильинъ.—Міръ въ себѣ есть міръ, существующій *безъ насъ*...» И далѣе: «Для Фейербаха вещь въ себѣ есть... существующій внѣ насъ міръ вполнѣ познаваемый, ничѣмъ принципіально не отличающійся отъ явленія» (стр. 127—128, passim—во избѣжаніе слишкомъ длинной цитаты).

«Предметы нашихъ представленій, — поясняетъ затѣмъ нашъ авторъ, — отличаются отъ нашихъ представленій, вещь въ себѣ отличается отъ вещи для насъ, ибо послѣдняя только *часть или сторона* первой, какъ самъ человѣкъ лишь одна частичка отражаемой въ его представленіяхъ природы» (стр. 129, курсивъ мой. А. Б.).

«Явленіе, — цитируется Дицгенъ, — отличается отъ того, что является, не больше и не меньше, чѣмъ десять миль пути отличаются отъ всего пути». И самъ Ильинъ добавляетъ: «никакой принципіальной разницы, никакого «трансцензуса», никакой «прирожденной несогласованности» тутъ нѣтъ и быть не можетъ. Но разница, конечно, есть, есть переходъ за *предѣлы* чувственныхъ воспріятій къ *существованію* вещей внѣ насъ» (стр. 131).

«...только чувственное существуетъ; нѣтъ другого бытія, кромѣ матеріальнаго бытія» — приводитъ В. Ильинъ изъ «Краткой исторіи философіи» Швеглера характеристику матеріализма, и подчеркивая свое согласіе съ ней, называетъ ее «азбучной истиной» (стр. 144).

Больше, я думаю, не требуется. Признается только чувственное бытіе, и какъ его часть или сторона—явленіе, человѣческій опытъ. Противопоставляется это взглядамъ «махистовъ», которые признаютъ только «опытъ», только міръ «элементовъ», что, по словамъ В. Ильина, есть идеализмъ, метафизика и т. под.

Но что такое въ дѣйствительности эти «элементы опыта», которые В. Ильинъ отрицаетъ во имя «чувственнаго бытія»? Это — цвѣта, тоны, твердое, мягкое, теплое, холодное, запахи, элементы, формы или пространства и т. д., какъ о томъ постоянно напоминается у Маха, Авенаріуса, у «махистовъ» и всѣхъ, пользующихся даннымъ понятіемъ. Цвѣта, тоны, твердости, формы, — но вѣдь это и есть *чувственные элементы* или *элементы чувственнаго бытія*? Очевидно, *да*. Значитъ, въ этомъ разница у В. Ильина съ «махистами» есть? Очевидно, *нѣтъ*.

Никакого иного бытія, кромѣ *чувственнаго*, или, что то же, сводящагося къ чувственнымъ элементамъ «махисты» не признаютъ. Но, можетъ быть, ихъ чувственные элементы не тѣ, на которые разлагаетъ бытіе В. Ильинъ? Можетъ быть, онъ знаетъ другіе, лучшіе? Сіе остается неизвѣстнымъ, ибо никакого анализа «матеріи», «явленія», «вещей» и т. под. на чувственные элементы онъ, на протяженіи своей книги, не производитъ.

Но, можетъ быть, въ томъ и суть, что истинный матеріалистъ такого анализа производить не долженъ? Этого В. Ильинъ нигдѣ не утверждаетъ, и пока онъ такой нелѣпости не высказалъ, всякій долженъ предполагать, что онъ ея не думаетъ.

Итакъ, въ данномъ пунктѣ разницы съ «махистами» нѣтъ. Не заключается ли она въ иномъ, а именно въ томъ, что В. Ильинъ «вещь для насъ» или «явленіе» считаетъ только *частью или стороной* чувственнаго бытія, а «махисты» этого не признаютъ? Увы! и тутъ нѣтъ разницы. Махисты никогда не полагали, что «вещами для насъ» или, что то же, комплексами уже вошедшими въ нашъ опытъ исчерпывается весь міръ элементовъ. Они представляютъ дѣло такимъ образомъ, что различные комплексы элементовъ входятъ въ опытъ людей то одними своими частями, или сторонами, то другими, то въ меньшей мѣрѣ, то въ большей, и по мѣрѣ развитія человѣчества они включаются въ его опытъ все полнѣе, т. е., употребляя привычную для В. Ильина терминологію, эти комплексы изъ чувственныхъ вещей въ себѣ становятся чувственными вещами для насъ. Изъ-за чего же спорить?

Разницу между «предметами» и «нашими представленіями о предметахъ» В. Ильинъ видитъ въ «переходѣ за *предѣлы* чувственныхъ воспріятій къ *существованію* вещей внѣ насъ». Махисты же только точнѣе опредѣляютъ это «существованіе внѣ насъ», не ограничиваясь пространственнымъ выраженіемъ «внѣ насъ»,—ибо и галлюцинація воспринимается какъ нѣчто для насъ внѣшнее,—а указывая на *независимую или объективную связь* элементовъ, образующихъ «вещи» или физическіе комплексы.

Итакъ, здѣсь В. Ильинъ стоитъ на столь ненавистной ему «махистской» точкѣ зрѣнія. Разсуждая о «вещахъ для насъ», которыя являются «частью или стороной вещей въ себѣ», при чемъ тѣ и другія всецѣло «чувственнаго» характера, — онъ повторяетъ иными *словами* тѣ же *идеи*, которыя и они отстаиваютъ.

Но вѣдь онъ заимствуетъ свои взгляды у Фейербаха, Энгельса, Дицгена, а не у «махистовъ»? Да, несомнѣнно; но въ томъ то и дѣло, что по данному вопросу между тѣми и другими, кромѣ терминологіи, сколько-нибудь серьезной разницы нѣтъ. Потому то «махисты», какъ напр., Базаровъ, и не полемизируютъ съ Фейербахомъ и Дицгеномъ, а полемизируютъ съ занимающимъ радикально иную позицію Плехановымъ, — за что В. Ильинъ многократно ихъ обвиняетъ то въ незнаніи этихъ лучшихъ матеріалистовъ, то въ трусости передъ ними... Незнаніе тутъ, дѣйствительно, есть, но это— незнаніе «махизма» В. Ильинымъ, а также незнаніе имъ тѣхъ соотношеній, какія существуютъ между «махистами» и старыми матеріалистами-эмпириками съ одной стороны, полу-кантіанскими «матеріалистами» типа Плеханова—съ другой.

X.

Если мы примемъ во вниманіе, что *большая часть* книги В. Ильина, приблизительно около двухъ третей, посвящена именно обвиненію «махистовъ» въ идеализмѣ, при чемъ въ доказательство приводится безконечное число цитатъ изъ произведеній самихъ «махистовъ», философовъ имъ сочувствующихъ и не сочувствующихъ, — то помимо психологической загадки—какъ могъ нашъ авторъ сочинить всю эту полемику, по существу высказывая *ту же* точку зрѣнія, что и его противники, передъ нами выступаетъ еще и загадка логическая: какимъ способомъ эта полемика формально сочеталась въ его головѣ съ его собственными взглядами. Ключъ къ рѣшенію первой у насъ уже есть: религіозное мышленіе, твердое въ словесномъ исповѣданьи, но смутное въ понятіяхъ. Вторая находитъ свое объясненіе въ чрезвычайно своеобразномъ философско-критическомъ методѣ, систематически примѣняемомъ нашимъ авторомъ, методѣ, который я обозначилъ бы, выбирая наиболѣе мягкое выраженіе, какъ методъ «замѣщенія понятій».

Это—вещь очень простая. «Махисты» сводятъ всякую реальность къ «элементамъ опыта». Что такое эти «элементы»? Цвѣта, формы, тоны, запахи, твердости и т. под. Но Юмъ считалъ все это—цвѣта, тоны и пр.—*ощущеніями!* Слѣдовательно—«элементы»—тѣ же ощущенія. Но Беркли тѣ же самые цвѣта, формы и т. под. признавалъ *идеями*! Слѣдовательно—ощущенія то же, что «идеи»! Итакъ, «элементы»—тѣ же идеи, а «махизмъ»—чистѣйшій идеализмъ, т. е. «фидеизмъ», «поповщина» и т. д.

У Маха и эмпиріокритиковъ пониманіе опыта *реалистическое*: опытъ — это вещи и образы, комплексы физическіе и психическіе. Элементы въ обоихъ случаяхъ одни и тѣ же; въ однихъ комплексахъ это *элементы вещей*, въ другихъ—элементы образовъ или *ощущенія*. Элементы вещей (или «среды»)—цвѣта, формы, твердость, мягкость и т. д., взятые въ независимой отъ индивидуума, въ объективной связи: въ комплексѣ «лепестокъ розы» красный цвѣтъ соединяется съ мягкостью, овальной формою, нѣжнымъ запахомъ и т. д. *объективно* или «предметно», т. е. совершенно независимо отъ того, смотрю ли «я» на лепестокъ или нѣтъ, нормально различаю цвѣта или нѣтъ, и т. под. Въ комплексѣ «воспріятіе лепестка» красный цвѣтъ отсутствуетъ, если «я» закрою глаза, смѣняется инымъ, если «я» дальтонистъ, сопровождается ощущеніемъ «мягкости» только въ томъ случаѣ, если «я» осязаю лепестокъ одновременно съ тѣмъ какъ смотрю на него; здѣсь и красный цвѣтъ, и мягкость, и запахъ— «мои» *ощущенія*.

У Юма, кантіанцевъ, Плеханова и другихъ пониманіе опыта *индивидуально-психологическое*: опытъ —это «мои» психическіе образы, и ничего больше. «Мои» — значитъ, ни о какой независимой связи элементовъ опыта не можетъ быть и рѣчи, связь эта всегда *субъективная*, и всѣ составныя части опыта всегда только «ощущенія», индивидуальныя, «мои» ощущенія. «Нелѣпо»,—говоритъ, напр. Плехановъ,—спрашивать, «какой цвѣтъ имѣетъ роза, когда на нее никто не смотритъ, какой запахъ, когда ее никто не нюхаетъ...» («Materialismus militans», письмо 2-е). Т. е., въ этомъ случаѣ роза не имѣетъ ни цвѣта, ни запаха, потому что никакой «субъектъ» ихъ не «ощущаетъ».

Наконецъ, у Бёркли пониманіе опыта *идеалистическое*, и потому всѣ составныя части опыта представляются ему элементарными «идеями».

Другими словами: при различномъ пониманіи опыта вообще, естественно, различны и понятія о его составныхъ частяхъ, о послѣднихъ результатахъ его разложенія.

Выводъ Вл. Ильина: а потому эти различныя понятія можно безъ стѣсненія замѣнять одно другимъ, другое третьимъ, и т. д. [1]).

---

[1]) Я понимаю, что логически мыслящему читателю все это можетъ показаться прямо неправдоподобнымъ; въ то же время недостатокъ мѣста и интересы изложенія не позволяютъ мнѣ дѣлать много цитатъ. Поэтому могу только предложить читателю справиться въ подлинникѣ: стр. 6—10, 30—32, 36, 47, 48, 49, 53 и др.

Этотъ совершенно новый методъ, о которомъ не упоминается, насколько помню, даже въ «Эристикѣ», гдѣ Шопенгауэръ, однако, очень старательно пытался собрать всѣ неприличные и недопустимые способы полемики (можетъ быть потому, что способы явно нелѣпые не приходили ему въ голову),—этотъ новый методъ при дальнѣйшемъ примѣненіи можетъ дать весьма интересные и оригинальные результаты.

Примѣнимъ его, напр., къ самому изобрѣтателю. Онъ утверждаетъ, что существуетъ только «чувственное бытіе», и никакого больше. Но что такое чувственное бытіе? Ясно, что такое, которое слагается изъ чувственныхъ элементовъ, т. е. цвѣтовъ, тоновъ, формъ, твердостей и т. п. Но эти элементы вѣдь «тѣ же ощущенія», а ощущенія—тѣ же «идеи». Не очевидно ли, что философія В. Ильина есть идеализмъ, клерикализмъ, поповщина, и прочее... Впрочемъ, какъ мы уже видѣли, этотъ выводъ и не такъ далекъ отъ истины. Не значитъ ли это, что методъ правиленъ? Пусть читатель рѣшаетъ самъ.

Но пусть, рѣшая, онъ положитъ на чашу вѣсовъ слѣдующее важное соображеніе: рѣшивъ вопросъ отрицательно, онъ вынужденъ будетъ по меньшей мѣрѣ двѣ трети философскаго трактата Вл. Ильина считать какъ бы вовсе не написанными.

Нѣкоторую варіацію того же метода представляетъ практикуемое нашимъ философомъ «замѣщеніе» авторовъ. Гансъ Корнеліусъ самъ «указываетъ на свое стремленіе итти по стопамъ Авенаріуса» и «рекомендуется» Махомъ въ качествѣ изслѣдователя «идущаго если не тѣми же, то очень близкими путями» (стр. 256). А Корнеліусъ высказываетъ такія-то и такія-то идеалистическія мысли. «Сопоставьте съ этимъ утвержденіе А. Богданова, что для идей Бога, свободы воли, безсмертія души въ философіи *Маха* (курсивъ мой. А. Б.) при его отрицаніи всякой «вещи въ себѣ» *абсолютно нѣтъ* и не можетъ быть мѣста» (стр. 257).

Черезъ двѣ страницы тѣмъ же способомъ Махъ замѣщается Клейнпетеромъ, и послѣ нѣсколькихъ цитатъ съ торжествомъ дѣлается выводъ: «Судите теперь о смѣлости заявленій Богданова, будто въ философіи Маха абсолютно нѣтъ мѣста для свободы воли, когда самъ Махъ *рекомендуетъ* (курсивъ мой. А. Б.) такого субъекта, какъ Клейнпетеръ! (стр. 261).

Методъ весьма плодотворный. Если *A* рекомендуетъ *B*, то зачѣмъ критиковать *A*,—достаточно обличить *B*. А если *B* при этомъ рекомендуетъ *C*, то еще лучше обвинить *A* прямо за дѣянія *C*, и т. д. — цѣпь философской «протекціи», очевидно, можетъ продолжаться безъ конца. Если Авенаріусъ отвѣтственъ за всѣ мнѣнія «идущаго по его стопамъ» Корнеліуса, то не ясно ли, что и Энгельсъ отвѣтственъ за всѣ открытія «идущаго по его стопамъ» Вл. Ильина? И если принять во вниманіе, что Энгельсъ «рекомендуетъ» Гегеля, то какъ можно сомнѣваться, что Вл. Ильинъ—чистѣйшій идеалистъ?

Но то, что вамъ, читатель, можетъ казаться невѣроятно дикимъ, легко объясняется привычками авторитарнаго мышленія. Возьмите любую авторитарную организацію, даже хотя бы современную бюрократію: развѣ тамъ начальникъ не отвѣтственъ за дѣянія своихъ подчиненныхъ? и развѣ они не должны точно выражать его предначертанія? Перенесите эту точку зрѣнія въ область философской полемики—и передъ вами новый «методъ» Вл. Ильина.

XI.

Какъ было упомянуто, обычно-эмпирическое или реалистическое пониманіе «вещей въ себѣ» и «вещей для насъ» у Вл. Ильина является хотя и преобладающимъ, но не единственнымъ. Прежде всего, онъ слишкомъ вѣрный ученикъ Плеханова, чтобы иногда не перейти на его точку зрѣнія. А для Плеханова «вещь въ себѣ» отнюдь не есть «чувственное бытіе», принципіально однородное съ «вещью для насъ».

Плехановъ, какъ извѣстно, поддавшись вліянію кантіанства, сначала приписывалъ «вещамъ въ себѣ» какую-то особую «природу» «свойства», «формы», о которыхъ мы никакого понятія составить не можемъ, потому что «явленія» или «вещи для насъ», съ которыми мы только и имѣемъ дѣло въ опытѣ, представляютъ изъ себя только «знаки», «гіероглифы» этихъ «вещей въ себѣ». Потомъ Плехановъ отрекся отъ такого взгляда, и сталъ утверждать, что вещи въ себѣ, конечно, существуютъ, но никакого «вида», помимо того, который обнаруживается въ ихъ «проявленіяхъ», въ ихъ «дѣйствіи на наши органы чувствъ», онѣ не имѣютъ. Поясняя эти два взгляда конкретнѣе,—земля, напр., до возникновенія на ней жизни, конечно, существовала, — но съ точки зрѣнія перваго взгляда она была совершенно «не похожа» на то, какъ мы ее, основываясь на своихъ чувственныхъ воспріятіяхъ, склонны себѣ представлять,—«видъ» ея былъ совершенно иной и для насъ принципіально недоступный; по

второму же взгляду она ни на что вообще не была «похожа», никакого «вида» не имѣла, а получила его только тогда, когда появились живыя существа, обладающія органами чувствъ, и «земля въ себѣ» стала «дѣйствовать на нихъ».

Оба эти взгляда вполнѣ метафизичны и философски безплодны. Первый изъ нихъ, вопреки основному требованію науки, стремится объяснить извѣстное намъ, т. е. «явленіе», чрезъ неизвѣстное, т. е. черезъ «вещь въ себѣ», о которой извѣстно только то, что она «совсѣмъ не похожа» на явленіе. Второй же взглядъ приписываетъ вещамъ «въ себѣ» такое голое, лишенное всякаго чувственнаго характера, «существованіе», которое логически равносильно *не-бытію*, какъ это показалъ еще Гегель (въ своей «Логикѣ»). Ибо если у «бытія» отнять всякое реальное, опытное содержаніе, т. е. всѣ чувственные его элементы, такъ чтобы осталось «чистое бытіе», то въ дѣйствительности *ничего не остается*; и это совершенно естественно, потому что всякое понятіе возникаетъ изъ опыта, а когда оно не заключаетъ въ себѣ элементовъ опыта, то оно пусто, и никакого бытія не выражаетъ. Такимъ образомъ, если земля до зарожденія жизни только «была», но никакого «вида», никакихъ «свойствъ», никакихъ чувственныхъ элементовъ не имѣла, то это и значитъ, что ея *не было*. «Только чувственное существуетъ», справедливо указывали всегда эмпирики.

Понятно, далѣе, что и самъ Плехановъ не въ состояніи удержаться прочно ни на одномъ, ни на другомъ изъ этихъ внутренно-противорѣчивыхъ (какъ всякая метафизика) воззрѣній, и колеблется между ними, не находя иной, болѣе устойчивой позиціи. Такъ, до 1905 года онъ отстаивалъ первое пониманіе вещей въ себѣ («гіероглифическое»), въ 1905 отказался отъ него (въ новомъ изданіи «Л. Фейербаха» Энгельса, примѣчанія къ нему), а въ 1906—опять повторилъ (въ книгѣ «Критика нашихъ критиковъ», ст. «Что такое матеріализмъ»), а въ настоящее время вновь усиленно отвергаетъ его. Во всякомъ случаѣ ни здѣсь, ни тамъ «вещь въ себѣ» не имѣетъ характера чувственнаго бытія, и значитъ, существенно отличается отъ «вещи» Фейербаха, Энгельса и другихъ эмпириковъ.

Базаровъ, разбирая вторую точку зрѣнія Плеханова, справедливо замѣтилъ (въ ст. сборника «Очерки по философіи марксизма, стр. 11 и послѣд.), что если вещи не имѣютъ иного вида, кромѣ того, какой они получаютъ для живыхъ организмовъ черезъ ихъ органы чувствъ, то намъ явно приходится, напр., «видъ» міра въ эпоху

вторичныхъ геологическихъ формацій представлять въ формахъ созерцанія ихтіозавровъ и археоптериксовъ, высшихъ животныхъ того періода; въ нашихъ же формахъ созерцанія представлять его неправильно, ибо человѣческихъ органовъ чувствъ еще не было, и соотвѣтственнаго имъ «вида» вещи имѣть не могли.

Теперь въ эту полемику вмѣшивается Вл. Ильинъ. На чью же сторону онъ становится, на сторону Базарова, не признающаго иного бытія, кромѣ «чувственнаго», или на сторону Плеханова, признающаго бытіе не-чувственное, не имѣющее «вида», и очевидно, также формъ, твердости, запаха и т. д.? Увы! вопреки своему первому, «махистскому» взгляду на вопросъ,—самымъ рѣшительнымъ образомъ на сторону Плеханова.

«Базаровъ воображаетъ, что поймалъ Плеханова на словѣ. Если де вещи въ себѣ помимо дѣйствія на наши органы чувствъ никакого вида не имѣютъ, то, значитъ, они не существовали во вторичную эпоху иначе, какъ «видъ» органовъ чувствъ ихтіозавровъ. И это разсужденіе матеріалиста?! Если «видъ» есть результатъ дѣйствія «вещей въ себѣ» на органы чувствъ, то изъ этого слѣдуетъ, что вещи *не существуютъ независимо* отъ какихъ бы то ни было органовъ чувствъ??» (стр. 84).

Спрашивается, резонно ли это добродѣтельное негодованіе? Для всякаго—вѣроятно, даже и для самого Вл. Ильина—ясно, что слово «видъ» употребляется и Плехановымъ, и Базаровымъ для обозначенія не спеціально оптическаго, а вообще *чувственнаго* характера вещей. И такъ какъ бытія внѣ-чувственнаго представить себѣ вообще никакими способами невозможно, а можно представлять только чувственное, послѣднее же Плехановымъ поставлено въ полную зависимость отъ *наличныхъ* «органовъ чувствъ»,—то несомнѣнно, что «вещи» юрскихъ, мѣловыхъ и т. д. формацій приходится, съ этой точки зрѣнія, представлять именно въ формахъ воспріятія тогдашнихъ ящеровъ. Дѣло это, конечно, нелегкое,—но возможно, что Плехановъ съ нимъ все-таки справится. Изъ-за чего же сердится Вл. Ильинъ? И почему на Базарова?

Если бы Вл. Ильинъ стоялъ на своей первой, выше нами изложенной позиціи, то онъ долженъ былъ бы разсердиться на Плеханова, и сказать ему, приблизительно, слѣдующее: «Уважаемый учитель! то, что вы говорите о вещахъ, не имѣющихъ вида, есть сущій вздоръ. Нѣтъ иныхъ вещей, кромѣ чувственныхъ, то есть имѣющихъ «видъ», объемъ, твердость, запахъ, все это вмѣстѣ или по частямъ,

а можетъ быть, и еще многое иное, чего наши воспріятія не улавливаютъ, но воспріятія другихъ существъ уловить могутъ. «Видъ» *вещи для насъ* есть только «часть или сторона» того несравненно болѣе содержательнаго «вида», который имѣетъ *вещь въ себѣ*. Напрасно вы подъ именемъ матеріализма проповѣдуете такую метафизику, за которую васъ и высмѣиваетъ весьма справедливо мой единомышленникъ по данному вопросу, Базаровъ».

Вмѣсто этого, В. Ильинъ кричитъ на Базарова: «Наѣздническія упражненія»!... невѣжество не есть аргументъ!... безпардонная путаница!... литературное неприличіе!...» и т. под. (все это на стр. 84—85). Какимъ способомъ получилась такая несообразность?

Объясненіе сводится къ двумъ моментамъ. Благодаря смутности религіознаго мышленія и преобладающему значенію для него словесныхъ формъ исповѣданія, В. Ильинъ не въ состояніи отличить свою основную позицію отъ позиціи Плеханова, такъ какъ послѣдній тоже «называетъ себя діалектическимъ матеріалистомъ», Базаровъ же себя такъ «не называетъ». И затѣмъ—надо же было поддержать авторитетъ; что же это будетъ, въ самомъ дѣлѣ, если всякій Базаровъ будетъ позволять себѣ вольнодумную критику—противъ кого же? противъ *самого* Плеханова; и какую критику? самую непочтительно насмѣшливую. Нѣтъ, вы сами понимаете, читатель, что безъ крика тутъ невозможно было обойтись...

А что при этомъ В. Ильинъ перешелъ къ совершенно иной концепціи «вещей», чѣмъ та, которую онъ же горячо отстаивалъ въ большей части своей книги,—то развѣ можно придираться къ такимъ пустякамъ? Тѣмъ болѣе, что кромѣ этого второго, у него имѣется по тому же вопросу еще и третье мнѣніе.

XII.

Можно ли считать *отраженіе* какой-либо вещи ея «частью» или одной ея «стороной»? Очевидно, нѣтъ; это совершенно разныя понятія, и странно было бы, напр., свой образъ въ зеркалѣ считать частью своего тѣла или его «стороной». Тутъ отношеніе иное, а именно причинная связь: отраженіе *обусловлено* «отражаемымъ», и въ то же время—«отражающимъ». Такъ, положимъ, колебанія уровня ртути въ термометрѣ могутъ разсматриваться, какъ «отраженіе» температурныхъ перемѣнъ въ атмосферѣ; и они опредѣляются, съ одной стороны, конечно, тепловымъ состояніемъ воздуха («отражаемое»), съ другой стороны—отнюдь не въ меньшей, или даже въ еще большей степени — самымъ строеніемъ термометра; ибо, напримѣръ, въ обыкновенномъ сосудѣ со ртутью температурныя колебанія не имѣютъ ни той величины, ни той правильности, какъ въ термометрѣ. А считать термометрическія колебанія «частью» атмосферныхъ измѣненій температуры было бы, разумѣется, нелѣпостью.

У Энгельса встрѣчаются формулировки, гдѣ человѣческія воспріятія и представленія о вещахъ характеризуются, какъ «снимки» или «копіи» вещей (Abbild), какъ ихъ «отраженія». В. Ильинъ, естественно, подписывается и подъ этими формулировками, какъ подо всѣмъ, что говоритъ Энгельсъ. Съ выраженіемъ полной солидарности Ильинъ цитируетъ изъ Альбрехта Рау слѣдующее опредѣленіе:

«Ощущенія, которыя вызываются въ насъ вещами, суть изображенія существа этихъ вещей» (стр. 278).

«Неизмѣнно съ точки зрѣнія Энгельса,—говоритъ В. Ильинъ въ другомъ мѣстѣ,—только одно: это—отраженіе человѣческимъ сознаніемъ (когда существуетъ человѣческое сознаніе) независимо отъ него существующаго и развивающагося внѣшняго міра» (стр. 312).

Изъ Гельмгольца Вл. Ильинъ цитируетъ:

«Наши понятія и представленія суть *дѣйствія*, которыя производятъ на нашу нервную систему и на наше сознаніе предметы, которые мы видимъ, или которые себѣ представляемъ» (стр. 275). И отъ себя В. Ильинъ здѣсь прибавляетъ: «это — матеріализмъ». Но очевидно, что это также—теорія «отраженій».

На первый взглядъ можетъ показаться, что передъ нами—простое возвращеніе къ Плеханову, который тоже постоянно говоритъ о томъ, что «явленія»—это «результаты дѣйствія» вещей въ себѣ на органы чувствъ, или, другими словами, отраженія означенныхъ вещей въ человѣческой чувственной организаціи. Но—между Плехановымъ и Ильинмыъ тутъ есть большая разница, которой не слѣдуетъ упускать изъ виду. Для Плеханова вещи въ себѣ отнюдь не имѣютъ *чувственнаго* характера, который свойственъ только ихъ «явленіямъ», и значитъ, отъ этихъ послѣднихъ отличаются принципіально. Для Ильина же, какъ онъ многократно подчеркиваетъ, «нѣтъ иного бытія, кромѣ чувственнаго», и вещи въ себѣ принципіально однородны съ явленіями; это не метафизическая, какъ у Плеханова, а *эмпирическая* теорія отраженій. Ясно, что она не сходится съ обоими взглядами Ильина на «вещь въ себѣ», которые были нами отмѣчены въ предыдущемъ, что передъ нами—*третья* концепція. И она заслуживаетъ того, чтобы остановиться на ней подробнѣе.

Подразумѣвается ли въ ней полное и точное подобіе между «отражаемымъ» и отраженіемъ? Хотя термины «копія», «снимокъ», «зеркальное отображеніе» и могутъ подать поводъ къ такому истолкованію, но рядомъ съ этимъ употребляемыя болѣе точныя и менѣе образныя формулировки—«результатъ дѣйствія на насъ вещей въ себѣ» и т. под.—говорятъ противъ него; ибо почему «результатъ дѣйствія» какой-нибудь вещи долженъ быть «зеркально» похожъ на нее? Въ опытѣ неизмѣримо чаще встрѣчается отсутствіе такого сходства. Если, напр., звуковыя волны дѣйствуютъ на иглу и черезъ нее—на валикъ фонографа, то «похожъ» ли результатъ дѣйствія на мелодію, которая въ немъ «отражается»? Конечно, весьма не похожъ; но во-первыхъ, онъ «принципіально» не отличается отъ нея, такъ какъ принадлежитъ къ тому же «чувственному бытію», что и она, къ тому же «міру элементовъ»; во-вторыхъ, онъ «опредѣляется» ею, какъ вообще обусловленное опредѣляется его условіями. Два разныхъ «отраженія» одной и той же «вещи въ себѣ» иногда настолько несходны, что ихъ трудно даже сравнивать. Капля крови, взятая какъ «вещь для насъ» въ ея обычномъ наблюдаемомъ видѣ есть однородный, непрозрачный красный шарикъ; подъ микроскопомъ же—т. е. также «вещь для насъ», но въ другихъ условіяхъ наблюденія,—она является потокомъ прозрачной жидкости, въ которой плаваютъ милліоны слабожелтоватыхъ двояко-вогнутыхъ, прозрачныхъ тѣлецъ, и десятки тысячъ безцвѣтныхъ амёбовидныхъ живыхъ клѣтокъ. Ясно, что ни то, ни другое «отраженіе» не можетъ считаться точнымъ подобіемъ «отражаемаго», капли крови «въ себѣ»; но и то, и другое, очевидно, опредѣляется «отражаемымъ», или, говоря «по-махистски», находится отъ него въ функціональной зависимости.

Итакъ, слѣдуя правилу — истолковывать критикуемаго автора во всѣхъ случаяхъ неясности въ благопріятную для него сторону, мы должны принять, что говоря объ «отраженіяхъ», онъ подразумѣваетъ не грубое понятіе о непосредственномъ сходствѣ, а научную концепцію зависимости «результата» отъ «причины», которая «дѣйствуетъ». И тогда въ какомъ видѣ представляется это его третье мнѣніе о «вещахъ» и «явленіяхъ»?

«Вещи въ себѣ» принимаются за бытіе чувственное, т. е. за комплексы элементовъ, подобныхъ чувственнымъ элементамъ опыта. Эти комплексы «дѣйствуютъ» одни на другіе и «отражаются» одни въ другихъ, и между прочимъ—въ человѣческомъ сознаніи. Эти послѣднія «отраженія» представляютъ изъ себя также чувственные комплексы элементовъ, и образуютъ то, что мы называемъ «воспріятіями» вещей и представленіями о нихъ.

Всякій, кто знакомъ съ моими работами, безъ труда, но, вѣроятно, не безъ удивленія узнаетъ въ изложенномъ взглядѣ В. Ильина—*эмпиріомонистическую теорію подстановки*. Удивленіе же будетъ тѣмъ болѣе законно, что теорію подстановки В. Ильинъ ожесточенно критикуетъ, усматривая въ ней «бредни философскаго идеализма», «насмѣшку надъ естествознаніемъ», вѣру въ «бога» и т. под. (стр. 270). Но фактъ остается фактомъ: въ нѣкоторыхъ частяхъ своей книги Вл. Ильинъ, хочетъ онъ этого или не хочетъ, выступаетъ какъ *эмпиріомонистъ* и проповѣдуетъ *всеобщую теорію подстановки*.

Долженъ сознаться, что я не горжусь своимъ новымъ послѣдователемъ. Но въ то же время могу констатировать, что въ самомъ фактѣ для меня нѣтъ ничего ни существенно новаго, ни загадочнаго. Я даже имѣю право разсматривать его *почти* какъ исполненіе одного моего стараго предсказанія, сдѣланнаго болѣе трехъ лѣтъ тому назадъ. А именно я тогда [1]) убѣждалъ Плеханова, что если онъ изъ своей «теоріи отраженій» устранитъ завѣдомо метафизическія черты, и попробуетъ понять «вещи въ себѣ» какъ чувственное бытіе, а не какъ непознаваемый кантіанскій ноуменъ, то логическая необходимость приведетъ его къ теоріи всеобщей подстановки. Въ прошломъ году я снова настойчиво и обстоятельно указывалъ на тотъ же логическій путь къ эмпиріомонизму, добиваясь прямого отвѣта съ его стороны [2]). Но отъ Плеханова я отвѣта не дождался,—онъ предпочелъ поговорить о другихъ вещахъ. Зато Вл. Ильинъ доставилъ мнѣ полное нравственное удовлетвореніе, выполнивши на дѣлѣ то, что я предлагалъ Плеханову; очевидно, вышеуказанныя страницы моихъ произведеній для В. Ильина, по крайней мѣрѣ, не пропали даромъ. Конечно, теорія подстановки еще не весь эмпиріомонизмъ, но во всякомъ случаѣ — половина эмпиріомонизма, и при томъ такая, на которую особенно нападаетъ большинство моихъ критиковъ—и В. Ильинъ въ томъ числѣ.

XIII.

Мы болѣе или менѣе разсмотрѣли собственные взгляды Вл. Ильина, каковыхъ по двумъ основнымъ вопросамъ у него оказалось шесть:

---

[1]) „Эмпиріомонизмъ“, ч. III, Предисловіе, стр. XXXV—XXXVI.

[2]) „Приключеніе одной философской школы“, Спб. 1908.

весьма необычное для философовъ богатство мыслей. Теперь, переходя къ отрицательной или собственно критической сторонѣ его работы, я позволю себѣ остановиться на его полемикѣ съ эмпиріомонизмомъ.

Одна изъ особенностей эмпиріомонизма состоитъ въ томъ, что онъ позволяетъ себѣ ставить и пытается рѣшать нѣкоторые вопросы, устраняемые a priori эмпиріокритиками и еще болѣе—нашей отечественно-матеріалистической школой Плеханова. Таковъ вопросъ объ *объясненіи* различія между физическимъ и психическимъ, объ *изслѣдованіи генезиса* физической и психической связи опыта. Эмпиріокритики считаютъ, что достаточно *констатировать* ту и другую связь и ихъ различіе, что на этомъ задача философіи кончается, что «физическое» и «психическое» *даны* намъ, и нечего спрашивать объ ихъ происхожденіи. А плехановская школа въ этихъ вопросахъ еще умѣреннѣе. Она постоянно оперируетъ понятіями «природы» и «духа», «матеріальнаго» и «духовнаго», понятіями для всѣхъ очень привычными, но именно потому и очень смутными, примѣняемыми въ очень различныхъ оттѣнкахъ и значеніяхъ; и она не даетъ никакого опредѣленія этимъ двумъ понятіямъ кромѣ того, что «природа» или «матерія» есть первичное, а «духъ» вторичное. Болѣе того, эта школа принципіально отказывается дать иное опредѣленіе обоихъ основныхъ понятій, утверждая, что разъ «матерія» или «природа» есть первичное, то она никакому опредѣленію не подлежитъ, а все опредѣляется черезъ нее, и «духъ» въ томъ числѣ. Такую позицію заняли Ортодоксъ, Деборинъ, Рахметовъ при осторожномъ молчаніи ихъ учителей, Бельтова и Плеханова, которымъ какъ разъ и принадлежитъ знаменитое взаимное опредѣленіе матеріи черезъ духъ и обратно.

Результаты этой полемики были, по всей вѣроятности, уже вполнѣ ясны для тѣхъ, кто могъ слѣдить за нею,—когда на сцену выступилъ Вл. Ильинъ и бросилъ на чашку вѣсовъ свое авторитетное мнѣніе,—на этотъ разъ, къ счастью, только одно; но за то очень опредѣленное.

«...Что значитъ—дать опредѣленіе? Это значитъ прежде всего подвести данное понятіе подъ другое, болѣе широкое. Напримѣръ, когда я опредѣляю: оселъ есть животное, я подвожу понятіе «оселъ» подъ болѣе широкое понятіе. Спрашивается теперь, есть ли болѣе широкія понятія, съ которыми могла бы оперировать теорія познанія, чѣмъ понятія: бытіе и мышленіе, матерія и ощущеніе, физическое и психическое? Нѣтъ. Это—предѣльно-широкія, самыя широкія понятія, дальше которыхъ по сути дѣла (если не имѣть въ виду *всегда* возможныхъ измѣненій *номенклатуры*) не пошла до сихъ поръ гносеологія. Только шарлатанство или крайнее скудоуміе можетъ требовать такого «опредѣленія» этихъ двухъ «рядовъ», которое не состояло бы въ «простомъ повтореніи»: то или другое берется за первичное». И далѣе: «Достаточно ясно поставить вопросъ, чтобы понять, какую величайшую безсмыслицу говорятъ махисты, когда они требуютъ отъ матеріалистовъ такого опредѣленія матеріи, которое бы не сводилось къ повторенію того, что матерія, природа, бытіе, физическое есть первичное, а духъ, сознаніе, ощущеніе, психическое—вторичное» (стр. 164).

Плохо дѣло «махистовъ». А все-таки? Что, если мы попробуемъ найти «болѣе широкія понятія», и «опредѣлить» ими, если не «матерію» и «духъ», то хотя бы физическое и психическое, что, по словамъ Вл. Ильина, совершенно такъ же трудно, а для насъ—удобнѣе, потому что эти понятія—болѣе точныя.

И физическое и психическое *познаются*, т. е. образуютъ *матеріалъ познанія*, или, что выражаетъ ту же мысль,—одинаково принадлежатъ къ міру *опыта*. Вотъ вамъ уже одно «болѣе общее понятіе».

Пойдемъ дальше. Опытъ или матеріалъ познанія мы можемъ анализировать. Выполнимъ анализъ какъ можно старательнѣе, и проведемъ его такъ далеко, какъ только удастся. Мы приходимъ къ «элементамъ опыта». Махисты признаютъ такими элементами цвѣта, тоны, формы, запахи и т. под. Эмпиріомонизмъ находитъ, что элементами опыта являются *процессы возникновенія или исчезанія въ опытѣ* цвѣтовъ, тоновъ, формъ и т. под., т. е. на мѣсто «махистскихъ» *статическихъ* элементовъ ставитъ *динамическіе*. Не будемъ останавливаться на этой разницѣ; важно то, что анализъ къ такимъ или инымъ элементамъ насъ приведетъ, и пока мы ихъ не разложимъ дальше, мы должны будемъ довольствоваться ими.

Итакъ, мы получили элементы опыта. Спрашивается, для «физическаго» и «психическаго» они одни и тѣ же или различные? Оказывается, *одни и тѣ же*, возьмемъ ли мы «махистскую» концепцію или эмпиріомонистическую: и «физическія» и «психическія» явленія и «процессы среды» и «воспріятія», «представленія» и т. под., разлагаются на элементы цвѣтовъ, тоновъ, твердаго, мягкаго, формы и т. д., возникающіе или исчезающіе въ опытѣ. Итакъ, мы имѣемъ еще одно «болѣе общее понятіе»: элементы опыта.

Сдѣлаемъ еще шагъ. Въ какихъ соотношенія выступаютъ элементы опыта? Въ той или иной опредѣленной *связи*. Вотъ и третье болѣе общее понятіе: связь элементовъ.

Затѣмъ мы изслѣдуемъ характеръ связи элементовъ въ физическомъ и психическомъ. Оказывается что онъ *различенъ*. Теперь, ясно, что если мы укажемъ, *какая* именно эта связь въ томъ и другомъ случаѣ, то получимъ *опредѣленіе* физическаго и психическаго черезъ болѣе общія понятія—опытъ, элементы, связь. Чтобы не усложнять изложенія, я не привожу здѣсь этихъ опредѣленій, ни махистскихъ ни эмпиріомонистическихъ, тѣмъ болѣе, что о нихъ будетъ еще рѣчь впереди. Фактъ на-лицо, что они *существуютъ*, и что они образованы самымъ законнымъ образомъ, черезъ точный анализъ и подведеніе частнаго подъ общее.

Итакъ, кто же виновенъ въ «величайшей безсмыслицѣ» и «шарлатанствѣ или крайнемъ скудоуміи»? Повидимому, законы логики.

Дальше Вл. Ильинъ пишетъ:

«Геніальность Маркса и Энгельса и проявилась, между прочимъ, въ томъ, что они презирали гелертерскую игру въ новыя словечки, мудреные термины, хитрые «измы», а просто и прямо говорили: есть матеріалистическая и идеалистическая линія въ философіи, а между ними разные оттѣнки агностицизма» (стр. 164—165).

Вотъ, вотъ: презирали хитрые «измы», а говорили просто: матеріализмъ, идеализмъ, агностицизмъ. Ну, развѣ можно до такой степени зарапортоваться.

Но всего лучше здѣсь окончательный выводъ нашего автора:

«Потуги найти «новую» точку зрѣнія въ философіи характеризуютъ такое же нищенство духомъ, какъ потуги создать «новую» теорію стоимости, «новую» теорію ренты, и т. под.» (стр. 165).

Итакъ, наука прекратила свое теченіе...

Какое, однако, счастье для Маркса, что Вл. Ильинъ живетъ теперь, а не 60 лѣтъ тому назадъ, когда Марксъ имѣлъ наглость открывать «новыя» для своего времени точки зрѣнія во всѣхъ этихъ областяхъ!

Ибо консерватизмъ авторитарнаго мышленія всегда и всюду одинаковъ по существу.

XIV.

Вторая особенность эмпиріомонизма и его различіе отъ школы Маха-Авенаріуса заключается въ томъ, что связь элементовъ опыта онъ

понимаетъ какъ *организацію* элементовъ, а не какъ простое ихъ *соединеніе* въ комплексы и ряды съ извѣстной закономѣрностью.

Понятіе «организація» отличается отъ понятія «соединеніе» не только тѣмъ, что включаетъ мысль о *сопротивленіи* организованнаго комплекса всякому разъединенію или вообще измѣненію, которое въ немъ вызываютъ какія-либо внѣшнія воздѣйствія,—но также идею *историческаго развитія* данной связи, создающейся, разрушающейся, и преобразующейся въ борьбѣ ея формъ. Именно эта сторона эмпиріомонистической концепціи позволяетъ ставить вопросъ объ «объясненіи» различія между физическимъ и психическимъ опытомъ, — то есть о *происхожденіи* и *развитіи* того и другого, объ ихъ генетическомъ соотношеніи.

Я не имѣю, конечно, возможности сколько-нибудь подробно излагать здѣсь методы и результаты моего изслѣдованія. Я сдѣлалъ это въ другихъ работахъ [1]). Выводъ былъ тотъ, что физическіе и психическіе комплексы отличаются одни отъ другихъ *типомъ* и *ступенью* организаціи. Комплексы психическіе характеризуются болѣе низкой, *ассоціативной* формой организаціи, или, что то же, «субъективной»; это—*индивидуально*-организованной опытъ. Комплексы же физическіе, «тѣла» и «процессы», которые мы считаемъ «данными» намъ въ нашей «средѣ», обладаютъ болѣе высокой формою организаціи, «объктивной закономѣрностью», за которою скрывается коллективный процессъ труда и познанія, вырабатывающій все болѣе стройныя и сложныя группировки элементовъ; это—*соціально* организованный опытъ.

Далѣе, находя, что уже ассоціативная или психическая организація опыта представляетъ довольно высокую ступень, и могла сложиться только путемъ долгаго историческаго усложненія и совершенствованія формъ связи элементовъ, я пришелъ къ выводу о существованіи, въ прошломъ, а также и въ настоящемъ всевозможныхъ *низшихъ ступеней*, отъ стихійнаго хаоса элементовъ до организованности *опыта*, хотя бы самаго слабаго и несовершеннаго. Эти низшіе комплексы и соотвѣтствуютъ матеріалистическому понятію о природѣ *безъ* человѣка и другихъ живыхъ существъ, *безъ* отношеніи къ индивидуальному или коллективному субъекту, о «неорганическихъ ве-

---

[1]) Главнымъ образомъ—„Эмпиріомонизмъ“, ч. I, II, III, „Философія соврем. естествоиспытателя“ (Въ сборникѣ „Очерки фил. коллективизма“) и „Приключ. филос. шк.“.

щахъ въ себѣ». То, что мы называемъ «вещами» въ своемъ опытѣ— это только «вещи для насъ», результатъ нашей организующей дѣятельности, нашей трудовой и познавательной обработки міра элементовъ; «вещи» же «въ себѣ» или, какъ я предпочиталъ называть ихъ, *непосредственные комплексы*, не таковы; онѣ несравненно богаче содержаніемъ, чѣмъ ихъ «отраженія» — физическіе комплексы опыта,— но несравненно менѣе организованы; въ нихъ связь элементовъ и болѣе проста, и менѣе устойчива, и менѣе опредѣленна.

Такимъ образомъ, эмпиріомонизмъ разсматриваетъ вселенную, какъ безконечно развертывающійся міръ элементовъ, организующихся въ комплексы все большей сложности и стройности, отъ группировокъ самыхъ неустойчивыхъ и непрочныхъ, отражающихся въ человѣческомъ опытѣ какъ «неорганическая природа», къ сочетаніямъ ассоціативнымъ, воспринимаемымъ нами какъ «одаренныя психикой живыя существа», къ человѣческой организаціи опыта, индивидуальной и соціальной, и можетъ быть, къ дальнѣйшимъ, еще болѣе совершеннымъ формамъ и типамъ.

Трудовую дѣятельность людей вообще и познаніе въ частности эмпиріомонизмъ, соотвѣтственно своей общей картинѣ міра, понимаетъ какъ борьбу, направленную къ организаціи низшихъ и стихійныхъ комплексовъ среды въ формы, принадлежащія къ соціальному бытію или его поддерживающія. При этомъ идеологія оказывается организующей формою соціальнаго бытія, и спеціально всякая «истина»— организующей формою опыта.

Эту сторону эмпиріомонизма—ученіе объ организующей роли идеологіи въ жизни общества и объ исторически-соціальномъ характерѣ и значеніи «истинъ» (какъ и «заблужденій») я формулировалъ раньше другихъ его сторонъ [1]), и можетъ быть, именно потому Вл. Ильинъ направляетъ свою аттаку на нее прежде всего.

XV.

Вотъ какъ доказываетъ В. Ильинъ «нелѣпость» той мысли, что истина есть организующая форма человѣческаго опыта.

«Естествознаніе не позволяетъ сомнѣваться въ томъ, что его утвержденіе существованія земли до человѣчества есть истина. Съ матеріалистической теоріей познанія это вполнѣ совмѣстимо: существованіе независимаго отъ отражающихъ отражаемаго (независимость отъ сознанія внѣшняго міра) есть основная посылка матеріализма.

[1]) Въ книгѣ „Изъ психологіи общества“ (ея 2-е изд.—Спб. 1906).

Утвержденіе естествознанія, что земля существовала до человѣчества, есть объективная истина. Съ философіей махистовъ и съ ихъ ученіемъ объ истинѣ непримиримо это положеніе естествознанія: если истина есть организующая форма человѣческаго опыта, то не можетъ быть истиннымъ утвержденіе о существованіи земли *внѣ* всякаго человѣческаго опыта» (стр. 134—135).

Признаніе «отражаемаго» есть, какъ читателю извѣстно, также одно изъ основныхъ положеній эмпиріомонизма (всеобщая теорія подстановки), и на этомъ основаніи Вл. Ильинъ долженъ былъ бы немедленно объявить меня матеріалистомъ; а онъ не только упорно называетъ меня «махистомъ», но и приписываетъ махистамъ вообще мои взгляды на идеологію и познаніе. Но оставимъ эти искаженія въ сторонѣ—ихъ все равно не пересчитаешь,—а зададимъ такой вопросъ: почему, собственно, «утвержденіе о существованіи земли *внѣ* всякаго человѣческаго опыта» не можетъ быть организующей формою этого самаго опыта?

Удивительно повторяется все на свѣтѣ: нѣсколько лѣтъ тому назадъ противъ меня «защищалъ» естествознаніе г. Бердяевъ, теперь это дѣлаетъ В. Ильинъ,—тотъ и другой подъ знаменемъ «абсолютнаго». И совершенно одинаково тотъ и другой сумѣли при этой защитѣ обнаружить «абсолютное» незнакомство съ тѣмъ самымъ естествознаніемъ, которое они такъ мужественно взялись отъ меня спасать. Г. Бердяевъ приписывалъ тогда современному естествознанію теоріи XVI—XVIII вѣка, а В. Ильинъ теперь объявилъ нынѣшнюю геологію абсолютной и вѣчной истиной, а въ то же время заявляетъ, что ея ученіе о прошломъ земли не можетъ быть организующей формой нашего опыта.

Но что же такое—это ученіе?

Люди рылись въ земной корѣ, въ поискахъ за полезными металлами и минералами, изучая въ трудовомъ опытѣ расположеніе и взаимоотношенія различныхъ пластовъ земли; на обрывахъ и расщелинахъ горъ находили они сложныя картины взаимной связи этихъ пластовъ, важныя и интересныя для эксплоатаціи скрытаго богатства земли. Въ то же время люди наблюдали,—а иногда испытывали и на самихъ себѣ, — различные стихійные процессы, измѣняющіе строеніе земной коры. Весь этотъ матеріалъ опыта, естественно, *организовался* въ ту объединяющую идею, что нынѣшнее состояніе земной коры есть результатъ долгаго развитія.

Далѣе, въ различныхъ пластахъ коры находились остатки различ-

ныхъ организмовъ, растительныхъ и животныхъ. Въ позднѣйшихъ наслоеніяхъ имѣются остатки человѣческихъ существъ и человѣческаго труда; въ болѣе глубокихъ такихъ слѣдовъ не имѣется, а есть только скелеты животныхъ болѣе низкихъ типовъ. Идя дальше въ глубину, за извѣстнымъ предѣломъ не находится уже никакихъ указаній на органическую жизнь. Этотъ палеонтологическій матеріалъ, въ связи съ современно біологическимъ, можно гармонически объединить, *организовать* только въ такую идею, что «земля существовала до человѣка, и даже до всякой жизни вообще».

Развѣ же не очевидно, такимъ образомъ, что данная идея есть *именно* организующая форма опыта?

Но Вл. Ильинъ вообще ни за что не хочетъ понять, что означаетъ самая формула «организовать опытъ». По поводу проводимой мною мысли, что *законы* не даны готовыми въ опытѣ, а *вырабатываются* познаніемъ, какъ средство его организовать, «согласовать его въ стройное единство», нашъ авторъ остроумно замѣчаетъ:

«Итакъ, законъ, что за осенью слѣдуетъ зима, за зимою весна, не данъ намъ въ опытѣ, а созданъ мышленіемъ, какъ средство организовать, гармонизировать, согласовать... что съ чѣмъ, т. Богдановъ?» (стр. 192).

Смѣю увѣрить почтеннаго автора, что такія сложныя, обобщающія понятія, какъ «осень», «зима», «весна» въ опытѣ намъ, дѣйствительно, не даны, а выработаны исторически. Въ опытѣ же были даны, напр., въ большомъ количествѣ элементы «холода», въ соединеніи съ элементами, образующими комплексы «снѣгъ», «ледъ», съ повышеннымъ количествомъ элементовъ «темноты» (долгія ночи) и т. п.; и весь этотъ чувственный матеріалъ былъ организованъ въ понятіи «зима». Иной чувственный матеріалъ, также огромный и сложный (возрастаніе суммы элементовъ «теплаго», «сырого», «зеленаго», «свѣтлаго» и т. д.), былъ организованъ въ понятіи «весна». Наконецъ, повтореніе той и иной суммы переживаній, со сравнительно малыми варіаціями, послужило матеріаломъ для организующей «идеи» или «закона»: за зимой слѣдуетъ весна. Ничего абсолютнаго ни въ обоихъ понятіяхъ, ни въ объединяющемъ ихъ законѣ нѣтъ, и не можетъ быть; опытъ можетъ дать намъ снѣгъ въ маѣ, это внесетъ въ понятіе «весна» нѣкоторое противорѣчіе, но недостаточно сильное, чтобы разрушить самое понятіе и привести къ выработкѣ новой организующей формы. А вотъ, если мы поселимся въ экваторіальныхъ странахъ, то опытъ принесетъ намъ такъ много противорѣчій, что прежнія организующія формы—понятія «зимы», «весны»—совсѣмъ ихъ не выдержатъ, и неизбѣжно выработаются новыя, напр.,—«за періодомъ сухости слѣдуетъ періодъ дождей» и т. п.

Интересно знать, *теперь* постигнетъ ли В. Ильинъ, «что съ чѣмъ организуется» въ человѣческихъ понятіяхъ и идеяхъ?

«Но этого мало»,—негодуетъ В. Ильинъ. «Если истина есть только организующая форма человѣческаго опыта, то значитъ, истиной является и ученіе, скажемъ, католицизма. Ибо не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что католицизмъ есть «организующая форма» человѣческаго опыта». (стр. 135).

Католицизмъ *былъ бы* истиной, если бы онъ гармонично и стройно, безъ противорѣчій способенъ былъ организовать современный опытъ человѣчества. Но всякому ясно, что католицизмъ такъ организовать его не можетъ, ибо заключаетъ въ себѣ множество идей, стоящихъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ нынѣшнимъ опытомъ, какъ напр., идея «чуда», идея «абсолютной и вѣчной истины» и т. п. И тѣмъ не менѣе католицизмъ *былъ* истиной для того времени, опытъ котораго онъ организовалъ успѣшно и полно; этого факта никакой В. Ильинъ не устранитъ своимъ добродѣтельнымъ негодованіемъ.

Католицизмъ былъ истиною въ ту эпоху, когда онъ связно и стройно объединялъ наибольшую сумму человѣческихъ переживаній—въ *феодальную* эпоху. Тогда, благодаря недостаточной выработкѣ знанія природы многіе отдѣльные факты опыта, напр., землетрясенія, эпидеміи, исцѣленія истеричныхъ внушеніемъ, массовые психозы, рѣдкія астрономическія явленія, миражи и т. п., должны были восприниматься какъ нарушенія установившагося естественнаго порядка вмѣшательствомъ въ него какой-то властной силы, и организовавшая во-едино подобные факты идея «чуда» была не только истиной, но истиной *очевидной*. Тогда, при господствѣ авторитарныхъ отношеній во всей соціальной жизни людей, вполнѣ логичнымъ и гармоничнымъ ихъ дополненіемъ, ихъ мысленнымъ завершеніемъ были идеи объ авторитарномъ устройствѣ вселенной, объ ея управленіи цѣлой градаціей мелкихъ божествъ, и господствующаго надъ всѣми ними верховнаго повелителя — какъ мы это видимъ въ средневѣковомъ католицизмѣ. Тогда, при общемъ консерватизмѣ формъ жизни и познанія, была исторически-истинной также идея «абсолютной и вѣчной истины»;—она не встрѣчала тогда тѣхъ противорѣчій, какъ въ нашу эпоху стремительнаго развитія, непрерывной революціи формъ.

Но для Вл. Ильина все это — «абсолютныя заблужденія», не болѣе... Впрочемъ, виноватъ, не такъ: одну изъ основныхъ идей католицизма — «абсолютную и вѣчную истину» — онъ въ неприкосновенности сохранилъ, и защищаетъ съ истинно-религіознымъ усердіемъ. А между тѣмъ, отъ его собственныхъ писаній ничего не стоитъ доказать, что католицизмъ и вообще былъ истиной, не только истиной своего времени.

Я имѣю въ виду то необыковенное истолкованіе марксовскаго положенія о практикѣ, какъ о критеріи истины, которое даетъ В. Ильинъ, въ полемикѣ съ Махомъ. Махъ по поводу ньютоніанскаго представленія объ «абсолютномъ пространствѣ» и «абсолютномъ времени» замѣчаетъ, что взглядъ этотъ, для насъ совершенно уже неправильный, былъ долгое время *безвреденъ на практикѣ*, и потому не подвергался критикѣ. В. Ильинъ немедленно ловитъ на этомъ Маха:

«...признавая «безвредность» оспариваемыхъ имъ матеріалистическихъ взглядовъ, Махъ въ сущности признаетъ тѣмъ самымъ ихъ правильность. Ибо какъ могла бы неправильность оказаться въ теченіе вѣковъ безвредной? Куда дѣвался тотъ критерій практики, съ которымъ Махъ пробовалъ заигрывать?» (стр. 206).

Относительно же католицизма любой марксистъ-историкъ можетъ объяснить В. Ильину, что эта система идей «въ теченіе вѣковъ» была не только «безвредной», но и полезной, и необходимой, какъ общественно-организующая сила. Но—признаніе такой «безвредности въ теченіе вѣковъ» есть «въ сущности» признаніе «правильности» католицизма, не такъ ли? Почему же самъ В. Ильинъ отрицаетъ по крайней мѣрѣ, большую часть его догматовъ?

Когда Марксъ говоритъ, что критерій истины есть практика, то онъ выражаетъ этимъ, прежде всего, именно точку зрѣнія *относительности* истины. Съ измѣненіемъ содержанія практики людей измѣняется и ихъ истина. То, что было истиною въ предѣлахъ практики болѣе узкой, перестаетъ быть ею въ практикѣ болѣе широкой. А для В. Ильина «критерій практики», это нѣчто въ родѣ такого экзамена, послѣ котораго истинѣ выдается окончательный аттестатъ: выдержала нѣсколько вѣковъ, была безвредна—отлично, истина признается «объективной», вѣчной и т. д.; не выдержала—заблужденіе, и тоже объективное, вѣчное и пр.

Очевидно, что всего лучше на дѣлѣ выдержала этотъ экзаменъ докоперниковская космологія: она цѣлыя тысячелѣтія «была безвредна», т. е. «правильна». Читатель уже раньше могъ видѣть особенную враждебность философіи Вл. Ильина по отношенію къ теоріи Коперника; передъ нами уже второе, слегка замаскированное только, ея опроверженіе.

Ну, а католицизмъ для нашего автора, конечно, все-таки заблужденіе, и абсолютное заблужденіе. Легкій конфликтъ съ логикой тутъ не въ счетъ. В. Ильинъ не унизится до *исторической* точки зрѣнія; онъ судитъ всѣ отжившія истины прошлаго съ точки зрѣнія своей нынѣшней, абсолютной и вѣчной истины, какъ иной миссіонеръ судитъ нравы дикарей съ точки зрѣнія своей «абсолютной и вѣчной» нравственности: «вѣрили въ чудеса? — абсолютное заблужденіе. Ходятъ неодѣтыми?—абсолютное безстыдство!»

Блаженъ, кто вѣруетъ такъ... безхитростно.

XVI.

Однимъ изъ выводовъ моего изслѣдованія о характерѣ «физическаго опыта» былъ тотъ, что «объективность», которую мы за нимъ признаемъ, есть не что иное, какъ его *общезначимость* для людей; а эта послѣдняя есть, въ свою очередь, результатъ и выраженіе его соціальной организованности, его коллективнаго согласованія. Такая организованность или согласованіе достигаются въ процессѣ совмѣстнаго труда и общенія людей, при которомъ стройно объединяются ихъ общія и однородныя переживанія. При этомъ вырабатывается та «объективная закономѣрность» физическаго опыта, которая даетъ его комплексы въ непрерывномъ и однородномъ пространствѣ, въ непрерывномъ и однородномъ времени, въ цѣпи причинности. Благодаря существованію уже выработанной объективной закономѣрности, человѣкъ получаетъ возможность относить къ «физическому» то, что вполнѣ укладывается въ эти формы, не прибѣгая каждый разъ къ непосредственной спеціальной провѣркѣ своихъ переживаній, къ выясненію того, дѣйствительно ли они «общезначимы», т. е. согласуются съ переживаніями другихъ людей.

Такъ, напр., астрономъ, впервые наблюдающій новую комету, разъ ему удается точно установить ея положеніе въ физическомъ пространствѣ (а не только въ своемъ индивидуальномъ полѣ зрѣнія), послѣдовательность ея движенія во времени, зависимость этого движенія отъ солнечнаго тяготѣнія, и т. под., — съ полнымъ основаніемъ считаетъ ее за «общезначимое», физическое тѣло, не справляясь спеціально о томъ, видятъ ли ее другіе. Съ другой стороны,

если человѣку удается точно установить, что тѣ или иные комплексы, признаваемые другими людьми за «физическіе» или, что то же, за «дѣйствительно существующіе», не укладываются въ объективную закономѣрность, то онъ съ полнымъ основаніемъ отвергаетъ «дѣйствительность» подобныхъ комплексовъ, ихъ «физическое» бытіе. Напр., если для такихъ «организмовъ», какъ лѣшіе и домовые, онъ не находитъ мѣста въ генетической цѣпи развитія, а въ ихъ «свойствахъ» усматриваетъ противорѣчіе законамъ физики, концентрирующимъ въ себѣ многія тысячелѣтія накоплявшійся точный трудовой опытъ человѣчества, то онъ вполнѣ правъ, отрицая «объективность» или общезначимость подобныхъ комплексовъ. Хотя бы большинство его окружающихъ, даже огромное большинство современнаго ему человѣчества полагали иначе, и утверждали, что они «сами видѣли» подобныхъ существъ,—на его сторонѣ «объективность», т. е. *организованный* опытъ человѣчества, противъ него—опытъ неорганизованный, противорѣчивый.

Ибо соціальная организація опыта отнюдь не есть дѣло подсчета голосовъ, но дѣло *развивающейся коллективной практики*. Такъ соціальная цѣнность любого орудія опредѣляется не тѣмъ, большинство ли производителей его примѣняетъ или меньшинство, а тѣмъ, соотвѣтствуетъ ли оно требованіямъ прогресса коллективнаго труда.

Вотъ что говоритъ теперь В. Ильинъ по поводу всѣхъ этихъ выводовъ и соображеній:

«Богдановское опредѣленіе объективности и физическаго міра безусловно падаетъ, ибо «общезначимо» ученіе религіи въ большей степени, чѣмъ ученіе науки: большая часть человѣчества держится еще понынѣ перваго ученія. Католицизмъ «соціально-организованъ, гармонизированъ, согласованъ» вѣковымъ его развитіемъ; въ «цѣпь причинности» «укладывается» самымъ неоспоримымъ образомъ, ибо религіи возникли не безпричинно, держатся онѣ въ массѣ народа при современныхъ условіяхъ вовсе не случайно, подлаживаются къ нимъ профессора философіи вполнѣ «закономѣрно». (Стр. 136—137).

Ясно, что В. Ильинъ неспособенъ представлять себѣ «общезначимость» или «соціальную организованность» иначе, какъ въ формѣ рѣшенія вопросовъ истины и дѣйствительности по большинству голосовъ, хотя самъ же, на предыдущей страницѣ, приводитъ цитату, гдѣ разъясняется нелѣпость подобнаго представленія. Не можетъ—и кончено; что же съ этимъ подѣлаешь? Поэтому я отмѣчу только удивительный по своей новизнѣ логическій пріемъ, которымъ онъ

отъ моей точки зрѣнія создаетъ переходъ къ истинности католическаго ученія. Католицизмъ, *какъ историческій фактъ*, «укладывается въ цѣпь причинности», такъ какъ «возникъ не безпричинно» и пр. Что изъ этого слѣдуетъ? Очевидно, только одно: что католицизмъ есть *объективный историческій фактъ*. Но вѣдь этого и В. Ильинъ, какъ-будто, не отрицаетъ. Между тѣмъ, дѣло идетъ совершенно о другомъ вопросѣ: «объективно» ли то пониманіе фактовъ, которое заключается въ ученіи католицизма? И тутъ отвѣтъ совершенно ясенъ: въ *современную* «цѣпь причинности» факты, какими ихъ представляетъ ученіе католицизма, очевиднымъ образомъ *не укладываются*, идеи «чуда» и «свободы воли» ей *рѣзко противорѣчатъ* и потому для насъ, людей XX вѣка, это ученіе не только не «общезначимо», но просто ложно. Что же, собственно, доказалъ почтенный авторъ, подмѣнивши на глазахъ читателя объективность католицизма какъ историческаго явленія — объективной истинностью его ученія?

Если, вопреки ученію католицизма и Вл. Ильина, не существуетъ «абсолютной и вѣчной истины», то нѣтъ также «абсолютныхъ и вѣчныхъ» заблужденій. Взгляните съ исторической точки зрѣнія хотя бы на идею «чуда». Она не только соотвѣтствовала понятію «причинности», господствовавшему въ авторитарную эпоху, — она была тогда познавательно-полезна и для развитія только еще зарождавшагося научнаго пониманія природы. Въ самомъ дѣлѣ, она явилась частичнымъ замѣщеніемъ первоначальнаго всеобщаго анимизма, который приписывалъ дѣйствія всѣхъ вещей волѣ скрытыхъ внутри ихъ «душъ». Но благодаря нѣкоторому развитію техники, умѣнья справляться по крайней мѣрѣ съ наиболѣе обыденными вещами окружающей среды, большинство этихъ вещей стали разсматриваться, какъ «неодушевленныя», и причины ихъ дѣйствій привыкали искать внѣ ихъ самихъ. Это было огромнымъ прогрессомъ познанія: міръ переставалъ быть хаосомъ мелкаго личнаго произвола безчисленныхъ самостоятельныхъ «духовъ», зарождалось научное пониманіе «вещей». Но все же познаніе было крайне слабо, и время отъ времени даже обыденныя вещи поражали сознаніе людей неожиданными и непонятными дѣйствіями: спокойная, неподвижная гора начинала вдругъ извергать пламя, пепелъ, камни и лаву, мертвая почва дрожала и волновалась, обыкновенные предметы во времена эпидемій приносили людямъ болѣзнь и смерть черезъ прикосновеніе къ нимъ. Несовершенныя и еще непрочныя представленія о физической связи вещей

легко разрушались бы подобными фактами, уступая мѣсто прежнему грубому анимизму, объясненію необычныхъ дѣйствій произволомъ самостоятельныхъ «душъ» горы, земной почвы и другихъ вещей, — если бы концепція «чуда» не отстраняла всѣ подобные факты, относя ихъ къ личному вмѣшательству иныхъ, *внѣшнихъ* фетишей. Такъ избѣгался возвратъ къ одушевленію вещей, и элементы «физическаго» міропониманія могли дальше безпрепятственно развиваться.

Не абсолютное заблужденіе и понятіе о верховномъ фетишѣ, управляющемъ вселенной. Въ немъ примитивно и образно намѣчается идея объ единствѣ мірового процесса, которая, развиваясь и измѣняя формы, изъ конкретно-религіознаго постулята превращаясь въ абстрактно-метафизическій, а изъ него въ научный принципъ, всегда является душой человѣческаго мышленія, его высшей организующей формою.

Но В. Ильинъ, конечно, иного мнѣнія:

«.... существа внѣ времени и пространства, созданныя поповщиной, и поддерживаемыя воображеніемъ невѣжественной, забитой массы человѣчества, суть больная фантазія, выверты философскаго идеализма, негодный продуктъ негоднаго общественнаго строя» (стр. 214).

Таково, значитъ, происхожденіе высшихъ религіозныхъ концепцій: это «больная фантазія», «выверты» и т. д. Они «созданы поповщиной», и «негоднымъ общественнымъ строемъ». Какъ вы думаете, читатель, сколько нужно смѣлости человѣку, стоящему на подобной точкѣ зрѣнія, чтобы называть себя «марксистомъ», и мало того— истиннымъ марксистомъ, въ противоположность всякимъ ложнымъ?

Представьте себѣ Маркса, объясняющаго происхожденіе религіи больной фантазіей, обманомъ поповъ, негодностью того, исторически необходимаго въ свое время, общественнаго строя, при которомъ она возникла! Физически больно становится отъ такой нелѣпости.

Впрочемъ, пусть выскажется самъ Марксъ.

Въ своемъ «Капиталѣ», въ первой главѣ перваго тома, относительно *разоблачаемыхъ имъ*, *фетишистическихъ* «категорій буржуазной экономіи» онъ говоритъ:

«Это — *общественно-значимыя*, *слѣдовательно* — *объективныя* формы мышленія для производственныхъ отношеній даннаго, исторически опредѣленнаго общественнаго способа производства—товарнаго производства. Весь мистицизмъ товарнаго міра, всѣ чудеса и призраки, окутывающіе продукты труда при товарномъ производствѣ,— все это немедленно исчезаетъ, какъ только мы переходимъ къ другимъ формамъ производства [1]).

Итакъ, соціально-значимое, это, по Марксу, и есть *объективное*. Для отношеній товарнаго производства фетишистическія формы объективны; онѣ перестаютъ быть таковы, когда мы выходимъ изъ его рамокъ, т. е. при иномъ содержаніи экономическаго опыта. Марксъ въ этомъ вопросѣ, какъ видите, строгій «эмпиріомонистъ».

Чтобы *защищать* философію Маркса, полезно ее... знать.

XVII.

Даже изъ всего изложеннаго въ предыдущихъ главахъ читатель могъ ясно видѣть, что матеріалистическому понятію «природы», какъ совокупности «вещей въ себѣ», соотвѣтствуетъ въ общемъ, та эмпиріомонистическая концепція, которая обозначается словами: «непосредственные комплексы низшихъ ступеней организованности». А понятіе «физическій опытъ» выражаетъ совершенно иное — не «природу въ себѣ», а ея отраженіе въ коллективно-организованномъ опытѣ, или, говоря иначе, «вещи», какими онѣ «являются для насъ», т. е. въ нашей трудовой и познавательной обработкѣ.

Школа Плеханова, и В. Ильинъ въ томъ числѣ, вообще не обладаетъ отдѣльнымъ понятіемъ, соотвѣтствующимъ понятію «физическій опытъ». Какъ мы видѣли, она, въ сущности, всякій опытъ считаетъ *психическимъ*; и потому «вещи для насъ» или физическіе комплексы *опыта* она постоянно путаетъ съ «представленіями» и «ощущеніями» [2]). Поэтому каждый разъ, когда мнѣ приходится бесѣдовать съ нашими отечественными «матеріалистами», я старательно

---

[1]) Курсивъ мой. По-нѣмецки „gesellschafttich gültige, also objective Pedankenformen“. Базаровъ и Степановъ перевели это — „общественно-пригодныя и общественно-признанныя формы мысли“, чтобы выразить оба оттѣнка „значимости“, „Gültigkeit“ см. „Капиталъ“, нѣм. 5 изд., стр. 42; переводъ Базарова и Степанова, стр. 42.

[2]) Плехановъ иногда противопоставляетъ физическія *явленія* психическимъ, отличая ихъ въ то же время отъ „матеріи“, лежащей въ основѣ тѣхъ и другихъ (напр. „За двадцать лѣтъ“, стр. 136 — 137). Но нигдѣ онъ не выясняетъ соотношенія закономѣрностей того и другого ряда явленій, т. е. „объективной“ связи одного и „субъективной“ другого; а въ другихъ мѣстахъ, и гораздо чаще, онъ *всѣ* явленія, *весь* опытъ сводитъ къ „ощущеніямъ“ и „представленіямъ“ или „образамъ предметовъ“ примѣч. къ брошюрѣ Энгельса о Фейербахѣ, 1905, стр. 97). То же самое дѣлаютъ систематически его ученики—Ортодоксъ, Деборинъ, Рахметовъ.

объясняю, что «физическій опытъ» есть не то, что они называютъ «природой» или «матеріей», т. е. не міръ, взятый *безъ* человѣка и *независимо* отъ человѣка, а міръ «вещей опыта», т. е. «явленій» физическаго характера.

Теперь читатель легко догадается, въ чемъ состоитъ полемика В. Ильина противъ моего ученія о физическомъ опытѣ: почтенный авторъ, конечно, пользуясь своимъ методомъ «замѣщенія» понятій, просто систематически подмѣняетъ *мое* понятіе «физическаго опыта» *своимъ* понятіемъ «природы», и обратно. Остальное уже не представляетъ трудностей.

Слѣдить за почтеннымъ авторомъ по всей линіи его «замѣщеній» у меня не хватаетъ ни мѣста, ни охоты. Ограничусь двумя примѣрами.

Въ предисловіи къ третьей части «Эмпиріомонизма» я указывалъ, что если называть матеріалистическими теоріи, признающія первичность природы надъ духомъ, то эмпиріомонизмъ тогда вполнѣ «матеріалистиченъ», хотя я и не считаю нужнымъ примѣнять къ нему это слово. «Именно,—писалъ я,—онъ разсматриваетъ все существующее, какъ непрерывную цѣпь развитія, низшія звенья которой теряются въ хаосѣ элементовъ, а высшія, намъ извѣстныя, звенья представляютъ *опытъ людей*—психическій и, еще выше,—физическій опытъ, при чемъ этотъ опытъ и возникающее изъ него познаніе соотвѣтствуетъ тому, что обыкновенно называютъ духомъ» (стр. XII).

Къ слову «физическій опытъ» сдѣлано внизу страницы примѣчаніе: «Физическій *опытъ*, результатъ долгой соціальной обработки человѣческихъ переживаній, постоянно мѣняющійся въ своемъ содержаніи и формахъ въ зависимости отъ развитія науки, не слѣдуетъ смѣшивать съ «природою», о которой говоритъ Бельтовъ. Этой «природѣ» въ эмпиріомонистической картинѣ міра соотвѣтствуютъ... низшіе непосредственные комплексы»... и т. д.

Что же дѣлаетъ нашъ критикъ?

Ни единымъ словомъ не упоминая объ этомъ примѣчаніи, онъ немедленно же отожествляетъ физическій опытъ съ природой, какъ *онъ* ее понимаетъ, и затѣмъ разражается градомъ восклицаній:

«Физическій міръ называется *опытомъ людей*, и объявляется, что физическій опытъ *выше* въ цѣпи развитія, чѣмъ психическій. Да вѣдь это же вопіющая безсмыслица! И безсмыслица какъ разъ такая, которая свойственна всей и всякой идеалистической философіи» и т. д. (стр. 266).

Что и говорить! способъ полемики вполнѣ надежный: замѣщая каждое данное понятіе произвольно выбраннымъ другимъ, всегда можно доказать или опровергнуть что угодно. И В. Ильинъ не стѣсняется, а продолжаетъ въ томъ же духѣ.

Онъ цитируетъ изъ I части «Эмпиріомонизма» слѣдующее мѣсто: «....Мы признали, что сама «физическая природа» есть *производное* отъ комплексовъ непосредственнаго характера (къ числу которыхъ принадлежатъ и психическія координаціи), что она есть отраженіе такихъ комплексовъ въ другихъ, имъ аналогичныхъ, только самаго сложнаго типа (въ соціально-организованномъ опытѣ живыхъ существъ)». («Эмп—змъ» I, изд. 2-ое, стр. 146; В. Ильинъ, стр. 269).

Въ этой фразѣ слова «физическая природа» у меня были поставлены въ кавычки, чтобы показать, что они примѣнены мною въ особомъ, не мной установленномъ значеніи, а именно въ томъ, которое, какъ прямо передъ тѣмъ указано, придаетъ имъ *дуализмъ*. О немъ было сказано:

«Онъ принимаетъ, что всѣ «тѣла» находятся въ одномъ непрерывномъ общемъ полѣ — въ «природѣ физической», и понятно, что они тамъ могутъ «воздѣйствовать» одно на другое», и т. д.

Ясно, что дуализмъ говоритъ о «физической природѣ» въ смыслѣ *физическаго опыта*; на это я и указывалъ, ставя въ дальнѣйшемъ данный терминъ въ кавычки. А В. Ильинъ, замѣщая понятія, для большей безопасности еще *устранилъ* эти кавычки въ цитатѣ, такъ какъ онѣ, несомнѣнно, обращали бы вниманіе читателя именно на то, *въ какомъ смыслѣ* терминъ употребленъ. — А дальше остается, понятно, перейти къ «теплымъ словамъ»:

«Философія, которая учитъ, что сама физическая природа есть производное,—есть чистѣйшая философія поповщины» и т. д.

Очень вѣроятно, что В. Ильинъ гораздо лучше меня знаетъ, какова именно философія поповщины. Я же вспоминаю, что лѣтъ 15—20 тому назадъ мнѣ пришлось держать университетскій экзаменъ по православной апологетикѣ. Ея полемическіе методы отличаются большой свободой; но такихъ, какіе примѣняетъ систематически В. Ильинъ, я тамъ все-таки не нашелъ.

XVIII.

Я не считаю себя въ правѣ полемизировать съ В. Ильинымъ за моихъ товарищей, аттакованныхъ имъ въ его книгѣ: они лучше съумѣютъ сдѣлать это сами. Но одинъ-два эпизода его полемики съ

ними я позволю себѣ привести здѣсь, исключительно съ той цѣлью, чтобы дорисовать психологическую картину его методовъ.

Въ одной изъ статей сборника «Очерки по философіи марксизма» Базаровъ, разбирая отношеніе матеріализма Плеханова къ матеріализму Энгельса, цитируетъ изъ статьи Энгельса «Объ историческомъ матеріализмѣ» то мѣсто, гдѣ объясняется, что только на практикѣ мы можемъ узнать, насколько правильны наши представленія о той или иной вещи:

«... если она оказывается годной для того употребленія, къ которому мы ее предназначаемъ, то это служитъ положительнымъ доказательствомъ того, что въ этихъ границахъ наши представленія о вещи и объ ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью»...

Базаровъ такъ комментировалъ формулировку Энгельса:

«... Въ тѣхъ границахъ, въ какихъ мы на практикѣ имѣемъ дѣло съ вещами, *представленія о вещи и ея свойствахъ совпадаютъ съ существующей внѣ насъ дѣйствительностью*. «Совпадать» — это немножко не то, что быть «іероглифомъ». Совпадаютъ—это значитъ: въ данныхъ границахъ чувственное представленіе и *есть* внѣ насъ существующая дѣйствительность» (Оч. по фил. маркс., стр. 65).

Въ то время, когда Базаровъ писалъ это, онъ, въ общемъ и цѣломъ, стоялъ на чисто «махистской» точкѣ зрѣнія. И мнѣ кажется несомнѣннымъ, что приведенное мною мѣсто заключаетъ въ себѣ ошибку именно съ *махистской* же точки зрѣзнія. Въ самомъ дѣлѣ, Базаровъ говоритъ о *вещахъ*, или о *дѣйствительности*, и примѣняетъ *психологическій* терминъ «представленіе». Махизмъ, всегда строго различающій *физическую* связь вещей и *психическую* связь «представленій», совершенно не допускаетъ этого. Назвать «дѣйствительность» или физическій опытъ—чувственнымъ представленіемъ, значитъ, по существу, впасть въ постоянную путаницу Плеханова и Вл. Ильина, которые *всякій* опытъ считаютъ «психическимъ», *всякіе* элементы опыта—ощущеніями, и т. под. Но если сопоставить данную фразу со всей статьей Базарова, то становится несомнѣннымъ, что это даже не столько ошибка, сколько обмолвка,—потому что во всѣхъ другихъ случаяхъ связь вещей и связь представленій у него строго различается, именно такъ, какъ и у Маха [1]).

[1]) Эта статья Базарова была написана въ 1907 году. Съ тѣхъ поръ по вопросу о связи опыта онъ перешелъ отъ точки зрѣнія Маха къ моей (различеніе индивидуальной и коллективной организаціи опыта—статья въ сб. „Очерки фил. коллект.“).

Теперь посмотрите, что дѣлаетъ изъ этой обмолвки В. Ильинъ.

На протяженіи болѣе двухъ страницъ онъ устраиваетъ настоящій торжествующій танецъ, въ готтентотскомъ стилѣ, котораго я не могу здѣсь, конечно, воспроизвести полностью. Основная тема танца такова: «Какъ ни вертѣлся В. Базаровъ, какъ ни хитрилъ, какъ ни дипломатничалъ, обходя щекотливые пункты, а все-же въ концѣ концовъ проговорился и выдалъ всю свою махистскую натуру!» (стр. 122). Выдалъ тѣмъ, что сдѣлалъ ошибку противъ махизма? Украшенія же танца великолѣпны. Приведу нѣсколько для образчика:

«Основная нелѣпость, фальшь, галиматья, за которую лобзаютъ Маха отъявленные реакціонеры, проповѣдники поповщины, ложь или увертка, перлъ махистскаго извращенія, груда гелертерскихъ финтифлюшекъ» и т. д., и т. под.

Захлебываясь отъ восторга, В. Ильинъ теряетъ контроль надъ своими словами, и начинаетъ говорить такія вещи:

«Спрашивается, какъ могутъ люди, не сошедшіе съ ума, утверждать въ здравомъ умѣ и твердой памяти, будто...» и т. д. (стр. 123).

Очевидно, В. Ильинъ полагаетъ, что только люди *сошедшіе съ ума* могутъ «въ здравомъ умѣ и твердой памяти» говорить такія вещи, какъ Базаровъ... Въ какомъ «умѣ и памяти» сдѣлалъ нашъ почтенный авторъ такое сенсаціонное открытіе?

Заканчиваетъ В. Ильинъ слѣдующимъ образомъ:

«Хвала вамъ, товарищъ Базаровъ! Мы вамъ при жизни поставимъ памятникъ: на одной сторонѣ напишемъ ваше изреченіе, а на другой: русскому махисту, похоронившему махизмъ среди русскихъ марксистовъ!» (стр. 124).

Все это сильно напоминаетъ мнѣ одинъ эпизодъ изъ полемики между двумя политическими фракціями русскихъ марксистовъ. Большевикъ Н. Ленинъ однажды, въ книгѣ «Что дѣлать?» обмолвился, что рабочій классъ *неспособенъ* самостоятельно, безъ помощи соціалистической интеллигенціи, возвыситься надъ идеями трэдъ-юніонизма и прійти къ соціалистическому идеалу. Фраза вырвалась совершенно случайно, въ пылу полемики съ «экономистами», и ни въ какой органической связи съ основными воззрѣніями автора не находилась. Это не помѣшало писателямъ-меньшевикамъ въ теченіе трехъ лѣтъ сосредоточивать свою торжествующую полемику на указанной фразѣ Ленина, которой онъ, яко-бы, разъ навсегда доказалъ анти-пролетарскій характеръ большевизма. Мнѣ даже смутно вспоминается—можетъ быть, я ошибаюсь?—что они хотѣли поставить памятникъ

Ленину за то, что онъ «похоронилъ большевизмъ среди русскихъ рабочихъ»...

Не знаю, къ какой фракціи русскихъ марксистовъ принадлежитъ В. Ильинъ. Но очевидно, что для своего памятника Базарову онъ не найдетъ лучшаго мѣста, чѣмъ та площадь, на которой стоитъ меньшевистскій памятникъ Н. Ленину...

Еще болѣе своеобразна полемика В. Ильина съ Луначарскимъ.

Луначарскій неоднократно злоупотреблялъ религіозной терминологіей. Смѣшивая религію съ энтузіастическимъ мірочувствованіемъ, онъ часто называлъ научный соціализмъ—высшей религіей. Видя въ идеѣ божества только образъ безграничной власти надъ природою, онъ называлъ «божествомъ» соціалистическое человѣчество будущаго, взятое въ его развитіи, въ безпредѣльномъ расширеніи и углубленіи его власти надъ природою. Подобныя метафоры одобрить никоимъ образомъ нельзя. Онѣ могутъ только мѣшать точному, научному анализу историческихъ религій, которыя всегда были прежде всего *авторитарны*, и кромѣ того, могутъ поддерживать въ умахъ читателей остатки безсознательнаго уваженія къ такимъ понятіямъ, съ которыми надо покончить.

Луначарскій на дѣлѣ убѣдился, въ концѣ концовъ, что эта терминологія неудобна, что она спутываетъ читателя—и отказался отъ нея. Пока онъ этого не сдѣлалъ, — было законно полемизировать противъ нея, какъ Энгельсъ полемизировалъ противъ такой же терминологіи Фейербаха. Энгельсъ указывалъ, что неправильно и вредно прикрывать не-религіозныя и анти-религіозныя понятія религіозною терминологіей, что это только замедляетъ ихъ уясненіе, затрудняетъ разрушеніе отжившихъ понятій. Но прежде всего Энгельсъ добросовѣстно излагалъ дѣйствительное содержаніе взглядовъ Фейербаха, и, разумѣется даже не помышлялъ о томъ, чтобы смѣшивать его воззрѣнія съ настоящими историческими религіями, съ «фидеизмомъ».

Діаметрально-противоположный характеръ имѣетъ полемика В. Ильина противъ Луначарскаго. Она вся основана на стремленіи затушевать, скрыть отъ читателя истинный смыслъ воззрѣній противника,—внушить читателю идею, что Луначарскій говоритъ о религіи въ обычномъ, традиціонномъ значеніи слова. Каждый разъ о Луначарскомъ упоминается въ одной-двухъ строчкахъ, при чемъ изъ нихъ человѣкъ неосвѣдомленный либо не могъ бы вынести никакого, либо—самое извращенное представленіе объ его взглядахъ.

Напр., въ предисловіи сообщается, что Луначарскій (прибавлено—

«всего яснѣе» именно онъ, но вовсе не онъ одинъ) «безбоязненно договаривается до прямого фидеизма» (стр. 2). Это — прямая неправда; о подчиненіи знанія вѣрѣ, или замѣщеніи знанія вѣрой у Луначарскаго нигдѣ нѣтъ и рѣчи; его «вѣра» или «религія» вообще имѣетъ *эстетическій, а не познавательный* характеръ. И ужъ, конечно, о «фидеизмѣ» слѣдовало бы говорить кому-нибудь другому, а не Вл. Ильину, требующему *вѣры* въ абсолютныя и вѣчныя истины,—вѣры уже въ самомъ настоящемъ, познавательномъ значеніи слова.

Въ другомъ мѣстѣ (стр. 80) В. Ильинъ мимоходомъ бросаетъ фразу объ «адѣ, лѣшихъ и «примыслахъ» Луначарскаго». Читатель долженъ подумать, что гдѣ-нибудь что-нибудь, въ родѣ «лѣшихъ» проповѣдуется у Луначарскаго и ужъ конечно никому не догадаться, что дѣло идетъ обо энтузіастическомъ отношеніи къ развитію производительныхъ силъ будущаго, объединеннаго человѣчества.—Между тѣмъ, если чьи воззрѣнія имѣютъ нѣкоторую логическую связь съ «лѣшимъ», то это — воззрѣнія В. Ильина. Ибо онъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы считали абсолютной и вѣчной истиной удостовѣренный очевидцами фактъ смерти Наполеона въ такой-то день такого-то года, — а въ старыя времена фактъ существованія лѣшихъ не въ меньшей степени, и притомъ многократно удостовѣрялся также очевидцами [1]). Лучше бы уже В. Ильину не упоминать о фидеизмѣ и лѣшихъ въ своей книгѣ!

Къ Дицгену, который подобно Луначарскому злоупотреблялъ иногда религіозной терминологіей, В. Ильинъ относится совершенно иначе—почтительно. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ: «сами» Марксъ и Энгельсъ признавали его пролетарскимъ философомъ.

Что касается Фейербаха, то у него религіозная терминологія играетъ еще бо́льшую роль, чѣмъ у Луначарскаго, который, въ общемъ, именно у него заимствовалъ свой неудачный способъ выра-

---

[1]) Приведу примѣръ. Относительно полетовъ вѣдьмъ по воздуху профессора Шпренгеръ и Институръ писали въ знаменитомъ „Молотѣ вѣдьмъ“: „Объ этомъ имѣются безчисленныя свидѣтельства людей, которымъ или *самимъ приходилось летать* такимъ путемъ, или случалось *своими глазами видѣть*, какъ дьяволы подхватывали человѣка. Мы сами между Страсбургомъ и Кельномъ собрали довольно подобныхъ случаевъ. И наконецъ, разъ даже у простого народа подобные разсказы можно слышать каждый день, то что же тутъ тратить время на лишніе аргументы?“ (Цитир. по Сперанскому, „Вѣдьмы и вѣдовство“, стр. 150).

Вотъ она, „объективная истина, открываемая намъ органами чувствъ“! Признавать ее—„значитъ быть матеріалистомъ“...

женія. Но — какъ быть? вѣдь Фейербахъ былъ во многихъ отношеніяхъ признаннымъ предшественникомъ и учителемъ «самихъ». Тутъ надо быть осторожнымъ. И вотъ, напр., нашъ авторъ цитируетъ изъ Фейербаха такую фразу:

«Какъ это пошло отказывать ощущенію въ томъ, что оно есть евангеліе, извѣщеніе отъ объективнаго спасителя»,—и комментируетъ уже такъ:

«Какъ видите, странная, чудовищная терминологія, но совершенно ясная философская линія: ощущеніе открываетъ человѣку объективную истину», и т. д. (стр. 143) [1]).

Грубость и высокомѣріе по отношенію къ людямъ, которыхъ считаютъ ниже себя по положенію, почтительность по отношенію къ тѣмъ, кого признаютъ выше себя, — обычныя черты авторитарной психологіи, сохраняющіяся въ современномъ обществѣ.

XIX.

Не по собственной охотѣ, а настойчиво вынуждаемый къ тому «философской» тактикой В. Ильина, перехожу я къ вопросу, связь котораго съ предыдущими покажется читателю, вѣроятно, неожиданной и странной: къ вопросу о профессіональной учености и профессіональномъ невѣжествѣ.

Десятки разъ почтенный авторъ поднимаетъ этотъ вопросъ въ самомъ вызывающемъ тонѣ. Десятки разъ обвиняетъ онъ своихъ оппонентовъ, всѣхъ вмѣстѣ и каждаго порознь, въ грубомъ философскомъ невѣжествѣ; десятки разъ принимаетъ позу профессора, читающаго лекціи всѣмъ «махистамъ» и эмпиріомонистамъ по «азбучнымъ» вопросамъ философіи.

Такая поза—характернѣйшая черта всей философской школы, къ которой принадлежитъ В. Ильинъ; и чтобы разъ навсегда покончить съ подобнымъ тономъ въ нашей литературѣ, я не ограничусь изслѣдованіемъ учености самого В. Ильина, но присоединю сюда его учителя и его образецъ—Плеханова.

---

[1]) Въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, В. Ильинъ—вѣрный ученикъ Плеханова. Вотъ что писалъ Плехановъ о Фейербахѣ:

„Замѣтимъ прежде всего, что божественность аттрибутовъ человѣческой природы имѣетъ у Фейербаха совершенно особый смыслъ. Французскіе матеріалисты прошлаго вѣка, разсуждая объ этихъ аттрибутахъ, конечно, не одобрили бы Фейербаховой *терминологіи*. Но это *терминологическое* разногласіе не имѣло бы никакого *существеннаго* значенія, и вызывалось бы *чисто практическими соображеніями* (курсивы Плеханова. „За двадцать лѣтъ“, стр. 272). И рядомъ съ этимъ, по отношенію къ Луначарскому—систематическое игнорированіе *существа* его взглядовъ, стремленіе замазать это существо дешевыми остротами по поводу его терминологіи...

Внѣшній аппаратъ учености въ книгѣ В. Ильина—огромный. Тысячи именъ и цитатъ проходятъ передъ читателемъ въ дикой пляскѣ, оставляя въ неопытномъ человѣкѣ чувство тревожной растерянности передъ той бездной знанія, въ какую проникло глубокомысліе автора. Читатель подавленъ: ему кажется, что цѣлой жизни изученія мало, чтобы одолѣть философскую премудрость предлагаемыхъ ему абсолютныхъ и вѣчныхъ истинъ. О критикѣ — гдѣ ужъ тутъ и думать. Нѣтъ, дѣло ясное: пусть ужъ истинные спеціалисты философствуютъ за насъ и даютъ намъ готовые плоды своихъ высокихъ думъ; намъ же, бѣднымъ людямъ практической жизни, тысячи философскихъ трактатовъ читать не приходится. Будемъ „*имъ*“ вѣрить: «они» знаютъ лучше.

На такой психологическій результатъ расчитанъ методъ «цитатнаго ошеломленія»; и несомнѣнно, цѣль иногда достигается.

Въ дѣйствительности, серьезная и цѣльная философская мысль *не можетъ* разбиваться на тысячи цитатныхъ лоскутковъ. Подводя итоги опыту своего времени, она стремится дать ему стройную и связную форму. Если ей нужны многочисленныя литературныя иллюстраціи и подтвержденія — она заботливо отдѣляетъ ихъ отъ основной линіи своего изложенія (какъ дѣлалъ Марксъ въ «Капиталѣ» съ его многочисленными цитатами въ примѣчаніяхъ). А гдѣ *все* сводится къ цитатамъ и восклицаніями по поводу нихъ, какъ въ книгѣ В. Ильина и нѣкоторыхъ другихъ произведеніяхъ той же школы,—тамъ фактически нѣтъ философіи, ибо нѣтъ даже элементарно-необходимаго единства мысли, — чему мы и видѣли достаточно примѣровъ, анализируя различныя мнѣнія В. Ильина, а также Плеханова, по однимъ и тѣмъ же вопросамъ.

Теперь я позволю себѣ раскрыть нѣкоторые маленькіе секреты подавляющей учености почтенныхъ авторовъ. Буду брать нарочно именно тѣ случаи, когда они приминаютъ архи-авторитетный видъ и говорятъ о «незнаніи», «невѣжествѣ» и т. под., своихъ противниковъ.

Вы, напр., думаете, читатель, что если вамъ цитируютъ опредѣленныхъ авторовъ, то, значитъ, ихъ читали, изучали, хорошо знаютъ, по крайней мѣрѣ, въ общемъ и цѣломъ? Ну, такъ вы ошибаетесь въ этомъ. Вотъ иллюстраціи.

«Отъ вульгарныхъ матеріалистовъ, Фохта, Бюхнера и Молешотта,

Энгельсъ отгораживался, между прочимъ, именно потому, что они сбивались на тотъ взглядъ, будто мозгъ выдѣляетъ мысль *такъ же* (курсивъ автора), какъ печень выдѣляетъ желчь» (В. Ильинъ, стр. 39).

Эта цитата опредѣленно и несомнѣнно показываетъ, что изъ трехъ названныхъ имъ представителей буржуазнаго матеріализма В. Ильинъ кореннымъ образомъ не знакомъ *по меньшей мѣрѣ съ двумя*.

Въ самомъ дѣлѣ, знаменитая формула «мозгъ отдѣляетъ мысли, какъ печень желчь», — формула, принадлежащая, собственно, физіологу Кабанису, была принята и повторена изъ всѣхъ трехъ *только* Карломъ Фохтомъ. Молешоттъ, мыслитель осторожный и тонкій въ своихъ формулировкахъ, абсолютно въ этой вульгарности неповиненъ. А Бюхнеръ *спеціально полемизировалъ противъ нея*; и гдѣ же? Именно въ своемъ извѣстнѣйшемъ произведеніи «Матерія и сила» [1]).

Но имена названы, впечатлѣніе учености произведено, и можно затѣмъ на каждомъ шагу повторять по адресу противниковъ — «невѣжество не есть аргументъ», и тому подобныя поученія.

Другой случай: урокъ по исторіи философіи, даваемый профессоромъ В. Ильинымъ нѣкоему А. Богданову. Лѣтъ десять — двѣнадцать тому назадъ, въ книгѣ «Историч. взглядъ на природу», Богдановъ писалъ:

«Всеобщая причинная связь явленій есть послѣднее лучшее дитя человѣческаго познанія; она есть всеобщій законъ, высшій изъ тѣхъ законовъ, которые, выражаясь словами философа, человѣческій разумъ предписываетъ природѣ».

Приведя это мѣсто, В. Ильинъ величественно замѣчаетъ:

«Аллахъ вѣдаетъ, изъ какихъ рукъ взялъ тогда Богдановъ свою ссылку. Но фактъ тотъ, что «слова философа», довѣрчиво повторенныя «марксистомъ» — суть слова *Канта*. Непріятное происшествіе!» (стр. 192).

Неправдя ли, какая глубокая ученость? В. Ильинъ знаетъ, что знаменитѣйшая, тысячи и тысячи разъ цитированная формулировка принадлежитъ Канту, а Богдановъ, очевидно, не зналъ этого, взялъ ее неизвѣстно изъ какихъ рукъ, оттого и сказалъ — «слова философа», не называя его имени.

---

1) Критикуя мысль Фохта, Бюхнеръ приходитъ къ такому выводу: „мысль, духъ, душа не есть что-либо матеріальное, но объединенная совокупность различныхъ силъ, результатъ взаимодѣйствія нѣсколькихъ матерій, одаренныхъ силами и свойствами“. И онъ сравниваетъ душу съ силою паровой машины, которая сама по себѣ не матеріальна, тогда какъ паръ, ея источникъ — вполнѣ матеріаленъ.

Съ другой стороны, какая глубокая, истинная ортодоксальность! Марксистъ «довѣрчиво» повторилъ слова Канта, и В. Ильину смѣшно: «непріятное происшествіе». Ужъ конечно, онъ самъ никогда такъ не попадется...

Читатель, который сравнитъ пониманіе законовъ природы, изложенное мною въ той старой работѣ, съ кантовскимъ взглядомъ на нихъ, легко пойметъ, что я, примѣняя слова Канта въ иномъ смыслѣ, чѣмъ онъ самъ, имѣлъ полное основаніе не отсылать своего читателя къ Канту. Но сейчасъ интересно не это. Интересно то, что занявъ свою сверхъ-ученую позицію, В. Ильинъ ухитрился въ той же фразѣ обнаружить по-истинѣ изумительное незнакомство и съ произведеніями Канта, и съ его исторической ролью, и даже, какъ это ни странно, со своимъ собственнымъ отношеніемъ къ его философіи.

«Повторить слова Канта», это *само по себѣ* для «марксиста» оказывается — «непріятное происшествіе»! Вы только подумайте, читатель.

Марксизмъ, какъ извѣстно, явился *наслѣдникомъ нѣмецкой классической философіи*. Кто былъ ея родоначальникомъ? *Кантъ*.

Повторить слова Канта — непріятное происшествіе! Напр., разсказать принятую наукой геніальную кантовскую теорію происхожденія міровъ — какой истинный «марксистъ» позволитъ себѣ это? Неправда ли?

«Довѣрчиво повторить» геніальное кантовское опроверженіе онтологическаго, напр., доказательства теологовъ — непріятное происшествіе.

Передъ такой «марксистской» строгостью я могу только со страхомъ и почтеніемъ преклониться, открыто признавая свою великую вину и ересь, — что я «повторялъ» слова Канта каждый разъ, какъ это казалось мнѣ подходящимъ. Только укажу на одно смягчающее вину обстоятельство — соблазнительный примѣръ, который мнѣ подавали два истинныхъ и авторитетныхъ «марксиста», десятки разъ «повторявшіе», и притомъ «довѣрчиво», слова Канта, какъ разъ въ полемикѣ съ разными «махистами». Эти два марксиста — Г. Плехановъ и Вл. Ильинъ. По вопросу о «вещи въ себѣ» они постоянно исходятъ изъ Канта, и постоянно говорятъ его словами, дѣлая затѣмъ разныя оговорки и полу-оговорки.

«Что же именно дѣйствуетъ на наши органы чувствъ? На этотъ вопросъ я, вмѣстѣ съ Кантомъ, отвѣчаю: *вещи въ себѣ*». Тако глаголетъ Плехановъ («Критика нашихъ критиковъ», стр. 233).

«Когда Кантъ допускаетъ, что нашимъ представленіямъ соотвѣтствуетъ нѣчто внѣ насъ, какая-то вещь въ себѣ, — то тутъ Кантъ матеріалистъ». Сіе есть изрѣченіе матеріалиста В. Ильина (стр. 230). Изрѣченіе, правда, болѣе чѣмъ неосновательное, ибо о какомъ же матеріализмѣ можетъ быть рѣчь, пока не выяснено, какого именно рода вещь въ себѣ,—напр., не есть ли она божество... Но во всякомъ случаѣ изрѣченіе, способное разнуздать всѣ инстинкты, направленные къ «повторенію словъ Канта».

Чтобы дойти до дна кладязя учености почтеннаго автора, возьмемъ еще одинъ эпизодъ—съ Авенаріусомъ.

Вся «Критика чистаго опыта» есть попытка прослѣдить жизненное развитіе человѣческаго опыта. Насколько попытка удачна — относительно этого мнѣнія расходятся, и я лично достаточно полемизировалъ противъ многихъ ея концепцій и гипотезъ. Но сейчасъ дѣло идетъ о другомъ.

Новѣйшій позитивизмъ до Маха и Авенаріуса стремился быть *философіей чистаго опыта;* спеціально такова имманентная школа. Понятіе «чистый опытъ» она примѣняетъ въ смыслѣ—*только* опытъ, только «непосредственно-данное», въ противоположность различнымъ возникающимъ на основѣ его выводамъ, обобщеніямъ, гипотезамъ. Авенаріусъ не удовлетворяется этимъ понятіемъ, не находитъ возможнымъ построить на немъ эволюціонную теорію опыта, и даетъ со своей стороны *критику* чистаго опыта. Онъ разсматриваетъ развитіе опыта, какъ *приспособленіе* человѣческаго организма къ его средѣ, и на этомъ основаніи приходитъ къ *иному* понятію «чистаго опыта». Для него чистый опытъ есть такой, который характеризуется полнымъ *соотвѣтствіемъ* между переживаніями человѣка и средой, —такой, въ которомъ нѣтъ элементовъ вредныхъ или ненужныхъ для приспособленія человѣка къ средѣ. Развитіе опыта и выступаетъ у Авенаріуса какъ прогрессивное преобразованіе въ *такой* именно чистый опытъ, устраненіе изъ него всего безполезнаго и жизненно-нецѣлесообразнаго.

Свою работу Авенаріусъ начинаетъ съ сопоставленія традиціоннаго понятія чистаго опыта и своего, эволюціоннаго понятія; первое онъ называетъ «аналитическимъ», второе—«синтетическимъ». Въ своемъ изслѣдованіи Авенаріусъ показываетъ, что исторически оба понятія расходятся, т. е. далеко не все, что люди считаютъ *только* опытомъ, фактами непосредственно имъ данными въ опытѣ, практически оказывается таковымъ, далеко не все это соотвѣтствуетъ потребно-

стямъ жизненнаго развитія, и многое, признаваемое непосредственно-даннымъ, впослѣдствіи устраняется изъ человѣческаго опыта, какъ иллюзія, ошибка воспріятія, плодъ фантазіи и т. под. Въ концѣ концовъ, когда опытъ очистится отъ подобныхъ составныхъ частей, отпадетъ и самое различіе между традиціоннымъ понятіемъ чистаго опыта и научно-эволюціоннымъ, создается «чистый опытъ» въ самомъ полномъ и строгомъ значеніи слова.

Итакъ, совершенно ясно, что понятія «опытъ» и «чистый опытъ» означаютъ далеко не одно и то же; послѣднее для перваго является *предѣльнымъ*, и въ свою очередь имѣетъ не одинъ смыслъ, а два, исторически и логически весьма различныхъ; и тотъ, кто смѣшалъ бы всѣ эти *три понятія*, тѣмъ самымъ сразу обнаружилъ бы незнакомство и со взглядами на опытъ имманетной школы, и со взглядами Авенаріуса, и спеціально съ «Критикой чистаго опыта», которая по существу вся посвящена анализу, біогенетическому и логическому, связи и различія указанныхъ трехъ понятій, ихъ историческихъ формъ и превращеній.

Приведемъ то, что говоритъ по данному вопросу В. Ильинъ (я только позволю себѣ, тамъ, гдѣ онъ цитируетъ Авенаріуса по неуклюжему и не вполнѣ точному переводу, исправлять этотъ переводъ):

«Присмотримся теперь къ употребленію слова: опытъ — въ эмпиріокритической философіи. Первый параграфъ «Критики чистаго опыта» излагаетъ слѣдующее «допущеніе»: «любая часть нашей среды можетъ стоять въ такомъ отношеніи къ человѣческимъ индивидамъ, что если она дана, то съ ихъ стороны слѣдуютъ высказыванья относительно нѣкотораго *опыта*: «нѣчто узнается (на опытѣ)»; или—«нѣчто представляетъ изъ себя опытъ», или «произошло изъ опыта», или «находится въ зависимости отъ опыта», и т. под.» (стр. 1). Итакъ, опытъ опредѣляется все черезъ тѣ же понятія: Я и среда, при чемъ «ученіе» о «неразрывной» ихъ связи прячется до поры, до времени подъ спудомъ. Дальше. «Синтетическое понятіе чистаго опыта»: «именно, опыта какъ такого содержанія высказываній (Ausgesagten), которое во всѣхъ своихъ составныхъ частяхъ имѣетъ предпосылкою исключительно части среды» (стр. 2). Если принять, что среда существуетъ независимо отъ «заявленій» и «высказываній» человѣка, то открывается возможность толковать опытъ матеріалистически! «Аналитическое понятіе чистаго опыта»: «именно какъ такого опыта, къ которому не примѣшано ничего такого, что въ свою очередь не

было бы опытомъ, и который, слѣдовательно, не заключаетъ въ самомъ себѣ ничего иного, какъ только опытъ» (стр. 2). Опытъ есть опытъ. И находятся же люди, которые принимаютъ этотъ квазиученый вздоръ за истинное глубокомысліе» (В. Ильинъ, стр. 166).

Изъ всего цитированнаго явствуетъ:

1) что В. Ильинъ полагаетъ, будто въ данномъ мѣстѣ своей работы Авенаріусъ занятъ опредѣленіемъ опыта вообще,—о чемъ тамъ нѣтъ и рѣчи;

2) что В. Ильинъ считаетъ «синтетическое» и «аналитическое» понятіе чистаго опыта именно *опредѣленіями* опыта вообще,—т. е. смѣшиваетъ эти три понятія;

3) что слѣдовательно, В. Ильинъ не знаетъ ни основныхъ концепцій школъ имманентной и эмпиріокритической, ни спеціально *той работы* Авенаріуса, которую цитируетъ, въ ея цѣломъ.

Изучить «Критику чистаго опыта», правда, нелегкое дѣло. Но можно сдѣлать видъ, что изучилъ ее: взять цитаты съ первыхъ страницъ, и отдѣльные термины изъ другихъ мѣстъ; читатель и не разберетъ. Но увѣряю В. Ильина: всякій спеціалистъ — разберетъ; а иной и уличитъ.

Мы знаемъ В. Ильина—ученаго экономиста, дѣйствительно знающаго свою спеціальность. И что же? Въ его экономическихъ произведеніяхъ вы не найдете ни такой выставки показной учености, какъ въ его «философіи», ни такого высокомѣрно-профессорскаго тона. О причинѣ легко догадаться: тамъ онъ *знаетъ*, что говоритъ...

Но помимо этой причины, на В. Ильина, несомнѣнно, имѣлъ вліяніе тотъ образецъ, который онъ себѣ взялъ: философскій лидеръ школы, Г. Плехановъ. Къ нему я и перехожу.

XX.

По другому поводу, я въ предыдущемъ уже отмѣчалъ два различныхъ взгляда Плеханова на вещи въ себѣ. Онъ то приписывалъ имъ такія «формы» и «отношенія», которыхъ мы знать не можемъ, но которыя отражаются въ формахъ и отношеніяхъ нашего опыта, являющихся какъ бы ихъ символами, гіероглифами; то утверждалъ, что вещи *въ себѣ* никакого «вида» не имѣютъ и имѣть не могутъ, что ихъ «видъ» есть именно ихъ отраженіе, результатъ ихъ дѣйствія на органы чувствъ людей и животныхъ. Я указывалъ на противорѣчія этихъ заявленій: нельзя имѣть «форму», не имѣя «вида», т. е. вообще чувственныхъ свойствъ, о которыхъ тутъ идетъ дѣло.

Возражая мнѣ, Плехановъ, между прочимъ, начинаетъ доказывать, что противорѣчія тутъ нѣтъ, ибо «форма» и «видъ» совсѣмъ различныя вещи:

«...Понятіе «видъ» отнюдь не синонимъ понятія «форма», такъ какъ оно далеко не покрываетъ его собою. Еще Гегель очень хорошо показалъ въ своей Логикѣ, что «форма» предмета тожественна съ его «видомъ» только въ извѣстномъ, и притомъ *поверхностномъ* смыслѣ: въ смыслѣ внѣшней формы. Болѣе же глубокій анализъ приводитъ насъ къ пониманію формы, какъ «закона» предмета или, лучше сказать, его *строенія*. И этотъ *важный взносъ Гегеля въ логическое ученіе о формѣ* (курсивъ мой. А. Б.) былъ у насъ извѣстенъ людямъ, занимавшимся философіей, еще въ 20-хъ годахъ прошлаго вѣка. Чтобы увѣрить Васъ въ этомъ, я предлагаю Вамъ прочесть, напр., слѣдующія строки изъ письма Веневитинова къ графинѣ N. N. «Вы теперь видите,—говоритъ Веневитиновъ, опредѣливъ понятіе науки,—что слово *форма* выражаетъ не наружность науки, но общій законъ, которому она необходимо слѣдуетъ» (сочин. Веневитинова, Спб. 1855, стр. 125). Очень очень жаль, г. Богдановъ, что Вамъ осталось неизвѣстнымъ то, что было, благодаря Веневитинову, уже 80 лѣтъ тому назадъ, извѣстно, по крайней мѣрѣ нѣкоторымъ свѣтскимъ русскимъ дамамъ!»

И далѣе Плехановъ еще разъ заявляетъ:

«...когда я употреблялъ слово «форма», *я зналъ*, что надо понимать подъ нимъ, а *Вы не знали* этого, вслѣдствіе Вашего поразительнаго незнакомства съ исторіей философіи, и даже не догадывались, что тутъ есть нѣчто, подлежащее изученію и обдумыванію»... (Materialismus militans, письмо 2-ое, Гол. С.-Д., 8—9).

Неправда ли, какое великолѣпное презрѣніе *настоящаго* спеціалиста, знающаго исторію философіи вплоть до Веневитинова и графини N. N. къ невѣжественному субъекту, осмѣливающемуся высказывать свое мнѣніе!

Но—сначала два слова по существу вопроса. Можете вы себѣ представить «строеніе» предмета, который не имѣлъ бы «вида» т. е. чувственныхъ свойствъ? Попробуйте. Дѣло въ томъ, что «строеніе» есть такая же абстракція, возникающая *изъ чувственнаго опыта*, какъ «форма» и «видъ». Строеніе предполагаетъ *различныя части* предмета и ихъ взаимную связь. И все это—безъ всякаго *вида*, не такъ ли?

Теперь—насчетъ учености настоящаго спеціалиста... Я не считаю

себя спеціалистомъ по исторіи философіи, но занимаясь философіей около двадцати лѣтъ, конечно, не могъ попутно не ознакомиться съ важными моментами ея развитія. И вотъ, когда я прочиталъ приведенную лекцію Плеханова по «исторіи философіи», долженъ сознаться, что не сразу рѣшился повѣрить своимъ глазомъ. Понятіе о формѣ какъ о *законѣ* или *строеніи* предмета — *взносъ Гегеля въ логическое ученіе о формѣ!*

Правда, Аристотеля многіе историки философіи считаютъ великимъ плагіаторомъ, но мнѣ никогда не приходило въ голову, чтобы онъ ухитрился украсть «взносъ Гегеля»... А между тѣмъ указанное понятіе о формѣ опредѣленно высказалъ уже Аристотель, въ своей «Метафизикѣ» и раньше, въ своей «Физикѣ».

Приведу для иллюстраціи нѣсколько мѣстъ изъ той и другой работы (ихъ можно было бы дать сколько угодно).

«Что касается формы, то она безусловно едина, а не разлагается, какъ субъектъ, на два элемента: форма—это, напр., порядокъ, придаваемый матеріаламъ, которые образуютъ домъ...» (т. е. очевидно, *законъ* или *строеніе* этого дома, не такъ ли? А. Б. Это взято изъ «Физики», $I_{,30}$ по французскому академическому изданію).

«...Форма есть причина и конечная цѣль вещей» (въ подлинникѣ «*αἰτία ἢ οὗ ἕνεκα*»—вся *закономѣрность*, какъ ее понимаетъ Аристотель. «Физика» II, $8_{,8}$).

«Въ другомъ смыслѣ, причина есть *форма* и образецъ вещей, т. е. то, что дѣлаетъ ихъ такими, каковы онѣ есть (на современномъ языкѣ—*законъ*, опредѣляющій ихъ *строеніе*. А. Б.), со всѣми разновидностями, которыя онѣ представляютъ. Напр., то, что дѣлаетъ октаву—октавой, есть отношеніе двухъ къ одному (законъ! А. Б.); и вообще это—число вмѣстѣ съ соотношеніями частей (строеніе! А. Б.)». Цитата взята изъ того мѣста, гдѣ говорится о четырехъ видахъ причинъ—матеріи, формѣ, движеніи и конечной цѣли («Метафизика,» $V,2_2$).

«Произведенія искусства суть вещи, форма которыхъ находится въ человѣческомъ духѣ (здѣсь «форма» означаетъ художественную идею произведенія, т. е. *законъ его строенія*). А подъ формою я понимаю сущность, которая дѣлаетъ изъ каждой вещи то, что она есть,—и ея первую субстанцію. Ибо, съ извѣстной точки зрѣнія, даже противоположности имѣютъ тожественную форму (это «наружность» что ли? А. Б.); бытіе противоположное есть бытіе основанное на лишеніи даннаго; напр., здоровье есть противоположность болѣзни, потому что отсутствіе здоровья образуетъ болѣзнь («Метафизика», $VII,7_{,5}$).

«Здоровье» и «болѣзнь» какъ *формы*: это «наружный видъ», не правда ли? Нуженъ былъ Гегель, чтобы понять форму въ иномъ, не «поверхностномъ» смыслѣ?

Извиняюсь передъ читателемъ за тяжеловѣсныя цитаты. Языкъ Аристотеля, правду сказать, напоминаетъ худшія страницы Канта; но за то онъ достаточно точенъ, и сомнѣній быть не можетъ. Плагіатъ у Гегеля вполнѣ очевиденъ, и нуженъ такой историкъ философіи какъ Плехановъ, чтобы возстановить справедливость, опираясь на Веневитинова и графиню N. N...

Не знать Аристотеля? Какіе пустяки! Зато мы знаемъ Веневитинова, какъ подобаетъ *настоящему* спеціалисту.

Еще одинъ эпизодъ, не менѣе характерный.

Г. Плехановъ, какъ извѣстно, *спинозистъ*. По его словамъ, самъ Энгельсъ говорилъ ему: «Старикъ Спиноза былъ правъ, говоря, что мысль и протяженіе не что иное, какъ два аттрибута одной и той же субстанціи». («Критика нашихъ критиковъ», стр. 137). «Если бы мы сказали вмѣстѣ со Спинозой, что мысль и матерія представляютъ собою два различные аттрибута одной и той же субстанціи, то мы должны были бы въ то же время признать, что первый изъ этихъ аттрибутовъ обнаруживается лишь благодаря второму. Это рѣшительно ни въ чемъ не противорѣчило бы выводамъ современной науки...» (За двадцать лѣтъ, стр. 137). Почему мы должны были бы это признать? Потому что, какъ поясняетъ раньше Плехановъ, «опытъ показываетъ, что *психическія* явленія вызываются извѣстными *физико-химическими* (физіологическими) явленіями въ нервной системѣ» (стр. 136). Всѣмъ этимъ выясняется, по мнѣнію Плеханова, «взглядъ матеріалистовъ на отношеніе физическихъ силъ къ психической жизни» (тамъ же, стр. 136).

Въ другомъ мѣстѣ Плехановъ замѣчаетъ:

«Строго говоря то (марксистское) положеніе, что мышленіе происходитъ изъ бытія, а не бытіе изъ мышленія,—несогласно съ ученіемъ Спинозы. Но то «мышленіе», о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть *человѣческое сознаніе*, т. е. высшая форма «мышленія», и предпосылка бытія этому мышленію ни въ коемъ случаѣ не исключаетъ «одушевленности» матеріи». И далѣе онъ прибавляетъ: «А пока что, я съ полнымъ убѣжденіемъ утверждаю, что Марксъ и Энгельсъ въ *матеріалистическій* періодъ своего развитія никогда не покидали точки зрѣнія Спинозы» (Критика нашихъ критиковъ, стр. 165—166).

Изъ приведенныхъ мѣстъ, а также изъ другихъ, которыхъ я, щадя время читателя, не цитирую, съ очевидностью явствуетъ:

1) что Плехановъ сторонникъ *всеобщаго психо-физическаго параллелизма*, т. е. ученія о томъ, что всѣ матеріальныя явленія неразрывно связаны съ психическими, различныхъ степеней сложности, что *психика присуща матеріи* вообще;

2) что Плехановъ считаетъ эту точку зрѣнія *принадлежащею Спинозѣ*, и такое же точно пониманіе Спинозы приписываетъ Энгельсу.

Разбирать, насколько по существу правильна эта «панпсихическая» теорія, мнѣ теперь не приходится: вѣдь мы заняты, по иниціативѣ В. Ильина и Плеханова, «высшими» вопросами о философской учености и невѣжествѣ. Поэтому дѣло у насъ будетъ итти о другомъ: *дѣйствительно ли* воззрѣнія Спинозы таковы, какъ полагаетъ—притомъ не только за себя, но и за Энгельса, и даже за Маркса нашъ отечественный *спинозистъ* Г. Плехановъ?

Что такое «психическія явленія»? Прежде всего *ощущенія*, *воспріятія*, *представленія*, разумѣется, т. е. образы вещей или элементы такихъ образовъ. Что же, это и есть то мышленіе (cogitatio или mens), о которомъ говоритъ Спиноза, сопоставляя его съ протяженіемъ? Ничего подобнаго. Самъ Спиноза энергично и рѣшительно протестовалъ противъ подобнаго смѣшенія, точно предчувствовалъ «спинозизмъ» Плеханова.

Во II книгѣ своей «Этики», въ ея послѣднемъ обширномъ схоліумѣ Спиноза писалъ:

«Прежде всего я обращаю вниманіе читателей на то, чтобы они старательно отличали идею или понятіе разума (Mentis conceptum) отъ образовъ представленія (imagines rerum quae imaginantur)». Дальше онъ говоритъ о различіи между идеями и словами, а затѣмъ разъясняетъ подробнѣе первое различіе:

«Тѣ, которые полагаютъ, что идеи сводятся къ образамъ, возникающимъ въ насъ изъ воздѣйствій со стороны тѣлъ (corporum occursu), тѣ неизбѣжно приходятъ къ выводу, что идеи тѣхъ вещей, подобнаго которымъ образа мы не въ состояніи воспроизвести, вовсе не идеи, а только фикціи, создаваемыя нами произвольно. Такимъ образомъ, они разсматриваютъ идеи какъ своего рода безжизненныя (mutas, буквально—нѣмыя) изображенія на картинѣ, и поддаваясь этому предразсудку, не видятъ того, что идея, по скольку она есть идея, *заключаетъ въ себѣ утвержденіе или отрицаніе*... Но отъ этихъ предразсудковъ легко отдѣлаться, если мы обратимъ вниманіе на природу мышленія, которая ни въ какой мѣрѣ не заключаетъ въ себѣ понятія о протяженномъ, и такимъ образомъ отчетливо поймемъ, что идея, будучи модусомъ мышленія, не состоитъ ни въ образѣ какой-либо вещи, ни въ словахъ. Ибо сущность словъ и образовъ сознанія сводится *всецѣло къ матеріальнымъ движеніямъ* (corporeis—«тѣлеснымъ»), которыя отнюдь не заключаютъ въ себѣ понятія о мышленіи» [1]).

Итакъ, вполнѣ очевидно, что по крайней мѣрѣ большую часть «психическихъ явленій», именно «образы вещей», т. е. значитъ, представленія и воспріятія, Спиноза относитъ къ аттрибуту *протяженія*, говоря, что они возникаютъ изъ столкновенія, изъ взаимодѣйствія тѣлъ. Модусы мышленія онъ признаетъ только какъ *утвержденіе или отрицаніе* чего-либо. Напр., «душа» для него—*идея* живого тѣла; это значитъ, что она заключаетъ въ себѣ утвержденіе жизни этого тѣла со всѣми его свойствами.

Тѣла и образы для Спинозы — міръ протяженія; т. е. сюда относится весь *опытъ*, вся *эмпирія* въ точномъ значеніи слова. Слѣдовательно, параллелизмъ «аттрибутовъ» мышленія и протяженія, есть *идео-эмпирическій параллелизмъ*.

А Плехановъ приписалъ Спинозѣ параллелизмъ *психо-физическій*. И приписалъ не только за себя, но и за Энгельса, и за Маркса, которые, вѣроятно, высоко цѣнили Спинозу, но несомнѣнно, также его знали, и едва ли могли быть... «спинозистами» въ духѣ Плеханова.

Настоящій спеціалистъ, знающій Веневитинова и графиню N. N., не правда ли? [2]).

---

[1]) Перевожу это мѣсто съ изданія 1677 года (Opera posthuma), стр. 87—88.

„Модусъ“ — буквально, способъ, образъ; всего ближе здѣсь — „частное проявленіе“.

[2]) Въ XVIII вѣкѣ вполнѣ укоренилось смѣшеніе „мышленія“ съ „сознаніемъ“, и потому *нео-спинозисты* того времени, естественно, заняли позицію психо-физическаго параллелизма, „одушевленія матеріи“, какъ о томъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, характеристика ихъ, данная Дидро въ Энциклопедіи, и *цитированная самимъ Плехановымъ* („Крит. наш. кр.“, стр. 161). Приведя эту характеристику, Плехановъ замѣчаетъ: „Изъ этого еще не совсѣмъ ясно видно, въ чемъ состоитъ, по мнѣнію Дидро, превосходство новаго спинозизма передъ старымъ...“ Конечно, не ясно, если не знать стараго спинозизма.

Не напоминаетъ ли это вамъ, читатель, другого нашего отечественнаго «спеціалиста», который

Шекспировыхъ твореній составилъ полный списокъ,
Безъ важныхъ упущеній и безъ большихъ описокъ:
Какую-то Заиру, французскаго поэта
Онъ приписалъ Шекспиру, да пропустилъ Гамлета...

XXI.

Таковъ образецъ, который избралъ для себя, и которому слѣпо—слишкомъ слѣпо—старается слѣдовать В. Ильинъ.

Этотъ «образецъ» я рѣшаюсь теперь разоблачить до конца, и перехожу къ другой его сторонѣ. Г. Плехановъ выступаетъ въ литературѣ не только какъ истинный спеціалистъ философіи, но также и какъ профессоръ литературной этики. Обстоятельства дѣла таковы.

По вопросу о «вещахъ въ себѣ» Плехановъ, какъ я уже указывалъ, колеблется между двумя различными мнѣніями: то эти вещи *никакого* вида не имѣютъ, помимо только ихъ дѣйствія на наши органы чувствъ,—то видъ у нихъ есть, но мы его знать не можемъ, ощущенія же наши являются какъ-бы его «іероглифами». Отъ этого послѣдняго взгляда Плехановъ отрекся въ 1905 году, въ примѣчаніяхъ къ переводу брошюры Энгельса о Фейербахѣ, и вернулся къ нему въ 1906 году, въ своемъ сборникѣ «Критика нашихъ критиковъ». Въ своей полемикѣ я не могъ не отмѣтить этой двойственности. У Плеханова это вызвало взрывъ благородныхъ чувствъ. Онъ утверждаетъ, что я не имѣлъ нравственнаго права цитировать его статью изъ сборника, вышедшаго въ 1906 году,—направленную противъ Конрада Шмидта и озаглавленную «Еще разъ матеріализмъ».

«Вы,—пишетъ онъ,—не сочли нужнымъ спросить себя, къ какому времени относится та полемическая статья... Я уже сказалъ, что она относится къ началу 1899 года. Я не находилъ возможнымъ исправлять терминологію этой полемической статьи въ силу того соображенія, которое я высказалъ еще въ предисловіи ко 2-му изд. моего «Монист. взгляда на исторію». Я говорилъ тамъ: «Мною исправлены здѣсь только *описки* и *опечатки*, закравшіяся въ 1-ое изданіе. Я не счелъ себя въ правѣ измѣнять что-нибудь въ моихъ *доводахъ* по той простой причинѣ, что эта моя книга—*полемическое* произведеніе. Измѣнять что-нибудь въ содержаніи *полемическаго* произведенія значитъ выступать противъ своего противника съ новымъ оружіемъ, заставляя его бороться съ помощью стараго. Это *пріемъ*

непозволительный» (послѣдній курсивъ мой. А. Б.). Вы, — продолжаетъ Плехановъ,—опять попали въ большой просакъ, г. Богдановъ, но на этотъ разъ попали въ него вслѣдствіе невнимательнаго отношенія къ голосу вашей литературной совѣсти, говорившей Вамъ, что Вы дурно дѣлаете, придираясь къ уже покинутой мною терминологіи. Смыслъ басни сей таковъ: угрызенія литературной совѣсти представляютъ собою такія «переживанія», пренебрегать которыми иногда бываетъ очень неудобно. Совѣтую Вамъ запомнить это, г. Богдановъ». («Mat. mil.», письмо 2, Гол. С—Д. 1908).

Неправда ли, хорошая лекція литературной этики? И вотъ, представьте себѣ, читатель, что я сначала какъ разъ *усомнился* въ своемъ правѣ считать русскій переводъ статей противъ Конрада Шмидта, изданный въ сборникѣ 1906 года, за выраженіе позднѣйшихъ взглядовъ Плеханова; я заподозрилъ, что онъ, можетъ быть, вовсе не редактировалъ этихъ статей по существу, а оставилъ ихъ такими, какими онѣ были помѣщены въ «Neue Zeit» 1899 года. Тогда я позаботился сравнить нѣмецкій подлинникъ съ русскимъ переводомъ, и убѣдился, что этотъ послѣдній *радикально проредактированъ* по существу. Въ первой же изъ этихъ статей оказался рядъ вставокъ и выпусковъ чрезвычайно важнаго содержанія.

Такъ, въ рускомъ переводѣ выкинуто первое примѣчаніе въ 6 строкъ съ общей квалификаціей работы Конрада Шмидта («N. Z», 1899, 5, стр. 139); въ концѣ (стр. 145) выкинуто полемическихъ 10 строкъ о Бернштейнѣ и Шмидтѣ (русск. пер. стр. 184). Сдѣлано двѣ большихъ вставки. Одна — примѣчаніе въ 14 строкъ о кантіанцахъ и ихъ отношеніи къ теоріи развитія—оговорена авторомъ. Другая, объ отношеніи Конр. Шмидта къ Канту, вставка особенно важная для цѣлей полемики, размѣромъ также въ 14 строкъ, не оговорена вовсе (стр. 175). На стр. 171 вставлены двѣ фразы, коренным образомъ измѣняющія мысль; именно, объявлено «неправильной мыслью» и «измѣною матеріалистической теоріи познанія» то, что въ нѣмецкомъ оригиналѣ цитировалось какъ мысль матеріалистическая (именно, будто «мы познаемъ только скорлупу вещей»). И это далеко еще не всѣ измѣненія, найденныя мною; но я не хочу утомлять вниманіе читателя.

Когда я убѣдился во всемъ этомъ, *тогда* я рѣшился признать *послѣднее* изданіе статей противъ К. Шмидта выраженіемъ *послѣднихъ* для того времени взглядовъ Плеханова.

Теперь *онъ*, объявляя выполненное *имъ* редактированье «непозво-

лительнымъ пріемомъ», обрекаетъ *меня* на угрызенія литературной совѣсти! Не напоминаетъ ли это вамъ, читатель, аристократическій институтъ «souffre douleur'овъ», обычай за проступки знатнаго ребенка, для его поученія, строго наказывать при немъ ребенка плебейскаго?

Пересматривая нѣмецкій подлинникъ и русскій переводъ статей противъ Конр. Шмидта, я наткнулся на фактъ еще болѣе замѣчательный, болѣе того—совершенно безпримѣрный.

Эмпиріокритикомъ В. Черновымъ былъ указанъ фактъ загадочно-невѣрнаго перевода Плехановымъ одного изъ марксовскихъ тезисовъ о Фейербахѣ, именно того, гдѣ устанавливается *практическій* критерій истины. Въ подлинникѣ стоитъ: «Практикой долженъ человѣкъ доказать истинность, т. е. дѣйствительность, мощь, посюсторонность своего мышленія». Въ переводѣ Плеханова вмѣсто послѣднихъ словъ стоитъ: «доказать, что его мышленіе не останавливается по сю сторону явленій». Переводъ явно противоположенъ подлиннику, и приписываетъ Марксу признаніе вещей въ себѣ въ кантіански-плехановскомъ смыслѣ [1]). Этотъ невѣрный переводъ и былъ любимымъ аргументомъ учениковъ Плеханова противъ всякихъ «махистовъ».

Дѣло, казалось бы, вполнѣ ясно. Если при переводѣ Маркса къ его словамъ прибавлять отрицаніе «не», то и получится не-Марксъ, или анти-Марксъ. Правда, В. Ильинъ ругательски ругаетъ В. Чернова за его разоблаченіе, усматривая «невѣжество», «безпредѣльную неряшливость», «безграмотность», «наѣздничество», въ томъ, что онъ «не понялъ вольнаго пересказа» Плеханова. Но факта измѣнить нельзя. Можно было только думать, что тутъ—неумышленная ошибка; а ошибаться свойственно человѣку, даже столь авторитетному, какъ Плехановъ. Къ сожалѣнію, выясняется, что *думать этого нельзя.*

Въ первой статьѣ противъ Конрада Шмидта (N. Z., 1899, 5) Плехановъ привелъ второй тезисъ Маркса о Фейербахѣ, и оборвалъ цитату *передъ* словами о «посюсторонности». Въ русскомъ переводѣ этого мѣста («Критика нашихъ крит.», стр. 168) цитата *продолжена*, а именно прибавлена невѣрно переведенная фраза. Этимъ вполнѣ устанавливается слѣдующее:

1) Плехановъ *зналъ*, что подлинныя слова Маркса говорятъ противъ него, и потому въ статьѣ на нѣмецкомъ языкѣ, гдѣ Маркса приходилось брать въ подлинникѣ, отбрасывалъ эти слова;

[1]) См. плехановскій переводъ брош. Энгельса о Л. Фейербахѣ.

2) Плехановъ зналъ, что его переводъ говоритъ *за него*, и потому въ статьѣ на русскомъ языкѣ, гдѣ можно было брать Маркса въ переводѣ, заканчивалъ цитату своимъ невѣрнымъ переводомъ.

Предлагаю профессору литературной этики Плеханову дать надлежащую характеристику этого пріема борьбы.

И вотъ, такого философа взялъ себѣ за образецъ В. Ильинъ, философъ, повидимому, очень молодой,—по крайней мѣрѣ, я раньше не встрѣчалъ его въ спеціальной литературѣ. Понятно, что у него все выходитъ еще наивнѣе и грубѣе. Объ его умѣньи разыграть ученость читатель уже достаточно могъ судить по приведеннымъ раньше примѣрамъ. А что касается «литературно-этическихъ» методовъ, то у него они принимаютъ такой видъ, что могутъ только способствовать благодушному настроенію противника. Напр., ему надо представить въ глазахъ читателя «путаницей» то, что я говорилъ о матеріалистахъ XVIII вѣка, и онъ въ отвѣтѣ замѣняетъ ихъ матеріалистами XVII вѣка; но такъ какъ между взятой у меня цитатой и его отвѣтомъ всего одна строка, то замѣна цифръ, естественно, бросается всякому въ глаза [1]). Можно ли тутъ сердиться или возмущаться?

Есть латинская поговорка: «пусть не хватаетъ силъ, но намѣренье все-таки похвальное». Примѣнительно къ В. Ильину, ее слѣдуетъ перевернуть: намѣренья то не похвальныя, но зато — силъ не хватаетъ. И то хорошо.

XXII.

Изслѣдуя профессіональную ученость В. Ильина и его учителя, Г. Плеханова, я не касался вопроса съ его положительной стороны: какова дѣйствительная цѣнность и дѣйствительное значеніе профессіональной учености, спеціально же—въ области философіи? Разсмотрѣть это теперь необходимо особенно потому, что иной неопытный читатель могъ бы на основаніи сдѣланныхъ разоблаченій прійти къ чрезвычайно печальнымъ и глубоко ошибочнымъ выводамъ въ такомъ родѣ: если уже самъ В. Ильинъ съ его тысячами цитатъ и Г. Плехановъ съ его установившейся репутаціей теоретика на самомъ дѣлѣ не знаютъ того, о чемъ говорятъ, то кто же имѣетъ право судить о философскихъ истинахъ и заблужденіяхъ? не очевидно ли, что только немногіе избранники, аристократы познанія, имѣвшіе время и

[1]) В. Ильинъ, стр. 112.

возможность проникнуть на самое дно философской специализаціи, доподлинно изучившіе безконечное число философскихъ трактатовъ, и точно знающіе, кто, что и когда писалъ по гносеологіи, метафизикѣ и т. под.? Чтобы показать, насколько относительна цѣна специальной учености, я начну съ двухъ-трехъ историческихъ иллюстрацій.

Геніальный нѣмецкій поэтъ Вольфгангъ Гёте, при всей своей энциклопедической *образованности*, едва ли могъ быть *специалистомъ* зоологіи, ботаники, общей біологіи. Между тѣмъ, ему принадлежатъ великія открытія въ этихъ областяхъ: ученіе о генетическомъ единствѣ различныхъ органовъ растенія и позвоночная теорія черепа. При этомъ онъ былъ сторонникомъ эволюціоннаго пониманія жизни вообще въ такую эпоху, когда огромное большинство специалистовъ біологіи, въ томъ числѣ ученѣйшіе и авторитетнѣйшіе изъ нихъ, считали несомнѣнной и абсолютной истиной неизмѣняемость видовъ.

Такую же, революціонно-правильную позицію по этому вопросу занималъ его младшій современникъ, французскій романистъ Бальзакъ, въ остроумно-беллетристической формѣ осмѣивавшій сторонниковъ господствовавшей доктрины, и спеціально, кажется, величайшаго изъ авторитетныхъ спеціалистовъ того времени, геніальнаго Кювье. Этотъ Бальзакъ, который, кстати сказать, былъ несомнѣннымъ предшественникомъ и учителемъ Маркса въ ученіи о классовой психологіи, не боялся имѣть свое сужденіе вопреки самымъ ученымъ спеціалистамъ; и въ то время какъ идеи Ламарка высмѣивались, а Жоффруа Сентъ-Илеръ потерпѣлъ пораженіе въ полемикѣ съ Кювье, смѣлый писатель мстилъ за ихъ неудачи веселымъ памфлетомъ, въ которомъ издѣвался не только надъ старымъ міровоззрѣніемъ, но также и надъ узостью и слѣпотой спеціалистовъ [1]).

А вотъ фактъ, относящійся къ исторіи величайшаго открытія XIX вѣка—закона сохраненія энергіи.

Нѣмецкій врачъ, Робертъ Майеръ, исходя изъ нѣкоторыхъ наблюденій своей врачебной практики въ тропическихъ странахъ, путемъ довольно сложнаго и чрезвычайно интереснаго ряда умозаключеній, котораго мнѣ здѣсь не приходится разсказывать, пришелъ къ идеѣ эквивалентности и замѣщенія различныхъ формъ энергіи. Свои выводы онъ изложилъ въ статьѣ, которую и направилъ въ соотвѣтственный спеціальный журналъ «Анналы физики» Поггендорфа. Редакторъ возвратилъ ему рукопись съ замѣчаніемъ, что лучше ему не браться за вещи, самой азбуки которыхъ онъ не знаетъ. И дѣйствительно, въ статьѣ Майера была очень грубая ошибка противъ элементарной механики: онъ смѣшалъ «количество движенія» съ «живой силою»,—недосмотръ, который, конечно, былъ бы невозможенъ для спеціалиста. Это не мѣшало его идеѣ быть великимъ открытіемъ; но, справедливо замѣчаетъ Эрнстъ Махъ, нелѣпо было бы требовать отъ Fachphilister'а, отъ «филистера спеціальности», какимъ былъ ученѣйшій мужъ Поггендорфъ, чтобы онъ самостоятельно понялъ геніальную мысль, для него совершенно новую.

1) Сказка „Приключенія осла" въ сборникѣ „Общественная и домашняя жизнь животныхъ", вышедшемъ около 1840 года и переведенномъ на русскій языкъ.

Иллюстраціи, кажется, достаточно яркія. Но, конечно, онѣ приведены мною не для того, чтобы доказывать безполезность или вредъ спеціальныхъ знаній. Но онѣ удобны для выясненія вопросовъ о филистерствѣ спеціальности, о правахъ спеціалистовъ и дилеттантовъ, а особенно — объ отношеніи *марксизма* къ спеціализаціи.

XXIII.

Спеціализація есть *соціальное отношеніе*, опредѣленная форма раздѣленія труда, все равно — въ технической или въ научной области. Смыслъ ея заключается въ томъ, что она, съ одной стороны, *съуживаетъ поле* работы человѣка, съ другой стороны—*концентрируетъ его силы* на этомъ ограниченномъ полѣ. Первое обстоятельство увеличиваетъ консерватизмъ человѣческой дѣятельности, уменьшая сумму внѣшнихъ вліяній, толкающихъ человѣка впередъ, отнимая матеріалъ, изъ котораго исходитъ его развитіе. Второе увеличиваетъ производительность труда, а тѣмъ самымъ, при обычныхъ условіяхъ, и его прогрессивность.

Что важнѣе? Какая тенденція сильнѣе? Это вопросъ факта, вопросъ исторіи. Долгое время техническій и научный прогрессъ шелъ рядомъ со спеціализаціей, рука объ руку съ нею. Но когда поле труда коллективнаго безконечно расширилось, съуженіе труда индивидуальнаго стало все болѣе отрывать личность отъ коллектива, и тѣмъ самымъ обезсиливать ее. Коренное противорѣчіе, лежащее въ спеціализаціи, двойственность ея тенденціи стала все рѣзче выступать на практикѣ; она привела въ техникѣ къ безжизненному типу сведеннаго къ элементарной трудовой операціи работника старой мануфактуры, въ наукѣ и особенно въ философіи—къ не менѣе без-

жизненному типу мандарина книжной учености. Это, конечно, типы предѣльные; а рядомъ съ ними возникало и существуетъ много типовъ менѣе рѣзкихъ, въ большей или меньшей степени, однако, ослабленныхъ въ своей жизненности.

Практически, спеціализація еще необходима на каждомъ шагу, и далеко не всегда ведетъ къ чрезмѣрному консерватизму мысли. Если почтенный спеціалистъ Поггендорфъ не въ силахъ былъ даже сколько-нибудь понять идею Р. Майера, то другой, не менѣе ученый спеціалистъ, Леонаръ Сади Карно еще за 10 лѣтъ до Майера сдѣлалъ то же самое великое открытіе, и только благодаря неожиданной, ранней смерти не успѣлъ опубликовать его [1]); третій архи-спеціалистъ, Клаузіусъ, впослѣдствіи превосходно развилъ ту же идею и далъ ей наилучшія математическія формулировки. Чаще всего, спеціализація обнаруживаетъ свое отрицательное дѣйствіе въ развитіи мысли человѣчества именно тогда, когда дѣлается какой-нибудь важный и большой шагъ впередъ; — а потомъ, когда шагъ сдѣланъ, и сопротивленіе цеховой учености сломлено,— она съ большимъ усердіемъ принимается за разработку новаго открытія или изобрѣтенія, и съ большимъ успѣхомъ довершаетъ его.

Но прогрессъ человѣчества не остановился на такой несовершенной и противорѣчивой формѣ раздѣленія труда, какъ спеціализація. Шагъ за шагомъ, онъ ее преодолѣваетъ. Создаются *общіе, объединяющіе методы*, въ техникѣ и въ наукѣ. Въ техникѣ ихъ вырабатываетъ машинное производство, въ наукѣ—монистическія теоріи: энергетика, дарвинизмъ, ученіе Маркса. Работникъ при одной машинѣ несравненно меньше отличается по характеру и содержанію своего труда отъ работника при другой машинѣ, чѣмъ два ремесленника различныхъ отраслей, или два спеціалиста въ мануфактурѣ. Равнымъ образомъ пріемы и строй мысли, на которые должны опираться въ своей работѣ изслѣдователи разныхъ областей науки, все болѣе сближаются, все болѣе становятся сходными. Въ соціалистической общественной системѣ будетъ уже достигнуто такое объединеніе методовъ техники и методовъ науки, при которомъ переходъ отъ одной отрасли труда или познанія къ другой будетъ требовать относительно ничтожнаго труда, перемѣна занятій станетъ самымъ легкимъ дѣломъ.

Но все это пока еще впереди, въ дѣйствительности это существуетъ только какъ ея тенденція. Рамки спеціальностей еще рѣзко очерчены, и стушевываются лишь мало-по-малу. Положительная роль спеціализаціи далеко еще не сыграна, и ея филистерски-цеховыя формы также весьма распространены.

[1]) Правда, Карно былъ офицеръ, и значитъ, не такой уже голый спеціалистъ своей науки...

Въ оцѣнкѣ этихъ формъ, философія, по самому существу ея работы, должна занять особое и своеобразное положеніе.

Каждая наука систематизируетъ или «организуетъ» какую-либо отдѣльную область опыта, и потому именно является «спеціальностью». Философія не имѣетъ такой особой области. Она стремится охватить опытъ и познаніе въ его цѣломъ. Она выражаетъ *монистическую потребность* человѣческаго мышленія. Слѣдовательно, она есть нѣчто противоположное спеціализаціи.

Дробленіе человѣка, порожденное спеціализаціей, создало массу жизненныхъ противорѣчій, съузило міръ для каждаго отдѣльнаго человѣка и подорвало взаимное пониманіе людей, интересы личности отдѣлило отъ интересовъ коллектива и противопоставило интересамъ другихъ людей; а отсюда возникла борьба всѣхъ противъ всѣхъ, отдавшая человѣка во власть соціально-стихійныхъ силъ, для него непонятныхъ и потому неодолимыхъ. Философія хотѣла связать то, что было разорвано, дать людямъ цѣльность и единство взгляда на міръ, разрушить перегородки, раздѣлившія человѣческій опытъ на замкнутыя клѣтки, заполнить пропасти мышленія и перекинуть мостъ отъ него къ загадочно-грозному въ своей безконечной сложности бытію. Всего этого, очевидно, немыслимо сдѣлать въ рамкахъ какой-либо спеціальности. И философія великихъ мастеровъ имѣла всегда энциклопедическую основу. Безсильна была и она рѣшить свою гигантскую задачу: нельзя силою идей объединить то, что разрознено въ реальности. Но все же это были важныя и цѣнныя попытки, пролагавшія путь дальнѣйшей объединительной работѣ человѣческой мысли. Наконецъ, настало время, когда сила спеціализаціи восторжествовала и въ самой философской работѣ, извративши ея смыслъ, и сдѣлавши изъ философіи нѣчто кореннымъ образомъ противоположное всей ея задачѣ.

Философія стала цеховой спеціальностью, въ которой быстро расцвѣла профессіональная ограниченность, цеховое филистерство. Задача объединенія общечеловѣческаго опыта, въ его неисчерпаемомъ богатствѣ, сложности и противорѣчивости, перешла въ руки людей, знанія которыхъ въ массѣ случаевъ не выходили изъ предѣловъ книгъ, написанныхъ другими людьми по философіи, т. е. выполнен-

ныхъ ими попытокъ объединенія; самое же содержаніе этого опыта, развивающейся трудовой практики и познанія, оставалось въ наибольшей своей долѣ имъ незнакомымъ и чуждымъ, даже неинтереснымъ. Это было вырожденіе философіи въ пустую схоластику, полезную развѣ только въ смыслѣ упражненія логическихъ способностей.

Человѣкъ, который прочиталъ всѣ существующія гносеологіи и метафизики, изощрился въ критическихъ анализахъ понятій, но не знаетъ ни практической жизни своего времени, ни методовъ и результатовъ самыхъ различныхъ наукъ, на которыя опирается человѣческій трудъ, ни современнаго ему состоянія литературы и искусства,—такой человѣкъ есть живая насмѣшка надъ философіей. Чего можетъ стоить его «философія», какой опытъ она объединитъ и организуетъ? Опытъ его кабинета и нѣсколькихъ тысячъ томовъ чужихъ разсужденій? А этотъ каррикатурный типъ философскаго «Fachphilister'a» наиболѣе распространенъ въ наше время, онъ имѣетъ успѣхъ, наивные люди вѣрятъ, что это, собственно, и есть настоящій носитель философскаго мышленія.

Въ статьѣ одного такого спеціалиста, патентованнаго, можно сказать, мыслителя, члена разныхъ соотвѣтственныхъ обществъ и сотрудника соотвѣтственныхъ журналовъ, мнѣ случилось однажды прочитать, что вотъ не все же существующее развивается: количество энергіи въ природѣ остается неизмѣннымъ. Трудно словами характеризовать выраженную въ этихъ словахъ бездну невѣжества по отношенію ко всему техническому и научному развитію нашего времени, глубочайшее незнаніе того, что означаетъ символъ «энергіи» въ производствѣ и познаніи, центральное понятіе всей современной организаціи труда и точной науки. Почтенный мыслитель искренно полагалъ, что энергія, это такая вещь, которая находится въ другой вещи, называемой природою, и которая могла бы увеличиться или распухнуть или «развиться», а между тѣмъ ничего этого съ ней въ дѣйствительности не происходитъ. Онъ не зналъ, что «энергія», это просто монистическое отношеніе человѣка къ различнѣйшимъ явленіямъ въ производствѣ и въ познаніи, что это — объединяющій методъ того и другого, который все дальше развивается на нашихъ глазахъ.

Примѣръ этотъ—вовсе не исключеніе, а скорѣе типичный случай для людей, которые подъ изученіемъ философіи понимаютъ чтеніе философскихъ книгъ, а подъ философской работой—писаніе новыхъ

такихъ же книгъ на основаніи прочитанныхъ. Отъ такого наивнаго пониманія всего легче должны отрѣшаться марксисты, которымъ хорошо извѣстно, что философія — это идеологія, т. е. «надстройка», т. е. нѣчто производное, и потому смѣшно ее строить изъ нея самой, а надо начать съ выясненія «базиса», т. е. изучать производительныя силы, что дѣлается науками техническими и естественными, затѣмъ—экономику и основныя идеологическія области, что дѣлается науками соціальными. И на основаніи всего этого, для марксиста должно быть ясно, что къ философской работѣ любой широко образованный и видѣвшій жизнь человѣкъ подготовленъ несравненно лучше, чѣмъ пыльный спеціалистъ-гносеологъ.

Отсюда вытекаетъ болѣе, чѣмъ въ какой-либо другой области, безспорное право «профана», обладающаго достаточнымъ жизненнымъ и научнымъ опытомъ, «имѣть свое сужденіе» въ борьбѣ философскихъ направленій. И особенно печально видѣть, когда некоторые *марксисты*, приступая къ философскимъ вопросамъ, стараются придать себѣ видъ настоящихъ цеховыхъ филистеровъ и запугать читателя своей ученостью, чтобы онъ имъ на слово вѣрилъ. Даже тѣ, кто обладаетъ дѣйствительной ученостью, должны бы помнить, что не марксистское дѣло—внушать рабье преклоненіе передъ умственнымъ аристократизмомъ избранныхъ, обладающихъ высшимъ спеціальнымъ знаніемъ. А засорять мозги читателя тысячами спѣшно вырванныхъ, плохо разобранныхъ, слабо связанныхъ, да иной разъ еще искаженныхъ цитатъ—это дѣло прямо уже нехорошее, анти-соціальное.

Спеціальное изученіе философіи — вещь очень хорошая, но тогда, когда оно опирается на серьезныя знанія, научныя и практическія. Полезно изслѣдовать и критиковать взгляды различныхъ философовъ прошлаго и настоящаго, но при этомъ надо ясно представлять себѣ тотъ жизненный матеріалъ, который они организовали въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ. Нелѣпо цитировать по одному и тому же вопросу Беркли, Канта, Маха, не считаясь съ тѣмъ, что все содержаніе ихъ понятій различно, потому что различна вся историческая обстановка, въ которой они жили, сумма опыта, съ которой они имѣли дѣло, соціальные мотивы, которые ими руководили,—не считаясь съ тѣмъ, что даже одни и тѣ же слова или формулы выражаютъ у нихъ совсѣмъ не одно и то же. Для марксиста понимать все это—болѣе обязательно, чѣмъ для кого-либо. Нѣтъ вещи болѣе не-историчной, болѣе анти-марксистской, чѣмъ наборъ цитатъ изъ разныхъ школъ и временъ, не соединенный съ серьезнымъ соціальнымъ анализомъ цитируемыхъ идей.

Книга, которую мы разбирали, всѣмъ своимъ тономъ, всѣмъ своимъ построеніемъ учитъ *вѣрить* въ профессіональную ученость спеціалистовъ, какъ она учитъ *вѣрить* въ Маркса. Первая вѣра—вредна и смѣшна, вторая—вредна и позорна.

XXIV.

Подведемъ итоги философскому трактату В. Ильина.

Мы видѣли въ немъ массу противорѣчій; но «діалектическія» ли они?

Внѣшній видъ глубочайшей учености — и не менѣе глубокое невѣжество на самомъ дѣлѣ.

Постоянныя обвиненія противниковъ въ «неприличіи», въ «литературномъ наѣздничествѣ»,—и необычный даже для нашихъ отечественныхъ нравовъ лексиконъ ругательныхъ словъ [1]).

Обозначеніе всѣхъ оппонентовъ какъ «философскихъ реакціонеровъ», и самая застойная тенденція, самая злая ненависть ко всякимъ безъ различія «новшествамъ».

Рѣзкій анти-религіозный тонъ, приписыванье враждебной сторонѣ стремленій къ «поповщинѣ»,—и глубоко религіозное мышленіе, съ культомъ «абсолютнаго».

Это послѣднее противорѣчіе, конечно, основа всѣхъ остальныхъ.

Представьте себѣ человѣка, который, мысля религіозно, формально принялъ ученіе, глубоко враждебное всякому «фидеизму».

Тогда онъ, во-1), создаетъ *культъ* изъ своей анти-религіозности, что само по себѣ еще не было бы такъ плохо; но при этомъ онъ,—во-2),—всякіе взгляды, съ которыми не согласенъ, или которыхъ не понимаетъ, будетъ разсматривать, какъ идеи враждебной секты, какъ враждебную *религію*.

Такъ его собственная религіозность для него субъективно проецируется на его противниковъ.

Можетъ быть, вы слышали, читатель, исторію про одного алкоголика, который, въ отвѣтъ на грустные упреки друзей—«что, братъ, допился таки до чертиковъ?»—гордо отвѣчалъ:

«Нѣтъ, я то еще не допился, а вотъ онъ (больной указалъ на фельдшера), онъ дѣйствительно допился: такъ по немъ и прыгаютъ, такъ и прыгаютъ: я *самъ* видѣлъ».

---

[1]) Я могъ цитировать только несоизмѣримо-малую ихъ долю. Читатель можетъ обучиться самъ... По такому поводу, какъ критика теорій Канта, В. Ильинъ ухитряется обозвать своихъ противниковъ „Пуришкевичами" (стр. 231).

В. Ильинъ тоже отнюдь не находится въ религіозномъ опьяненіи отъ своей «абсолютной истины». Нѣтъ, но онъ *самъ видѣлъ*, какъ прыгаютъ клерикальные чертики по разнымъ «махистамъ».

XXV.

Не прошло и пяти мѣсяцевъ съ появленія книги В. Ильина, какъ у него уже обнаруживаются собственные послѣдователи, и притомъ совершенно слѣпо ему довѣряющіе... Передо мною оффиціальное «Письмо къ слушателямъ заграничной марксистской школы» Н. Ленина [1]). Этотъ весьма заслуженный политикъ, обличая означенную школу въ философскихъ ересяхъ, которыя онъ считаетъ теоретическою основой какой-то новой фракціи,—какъ Плехановъ считалъ ихъ теоретическою основой большевизма,—пишетъ такъ:

«Возьмите, наконецъ, программу занятій школы. Изъ четырехъ отдѣловъ одинъ—третій—озаглавленъ «философія пролетарской борьбы». Въ международной марксистской литературѣ есть десятки и сотни, если не тысячи, программъ занятій подобнаго же типа. Но вы *нигдѣ* не найдете «философіи пролетарской борьбы». Есть философскій матеріализмъ Маркса и Энгельса, но нигдѣ нѣтъ «философіи пролетарской борьбы». И никто изъ европейскихъ марксистовъ не пойметъ, что это значитъ. Поймутъ это только тѣ, кто знакомъ съ сочиненіями Станислава А. Вольскаго, Богданова, Базарова, Луначарскаго. Прежде чѣмъ «философію пролетарской борьбы» преподавать, надо такую философію выдумать. А выдумкой этой *особой* философіи, которая тѣмъ чаще божится словомъ «пролетарская», чѣмъ дальше она отъ пролетарскаго міровоззрѣнія, занималась и занимается только указанная группа...»

Итакъ, философіи пролетарской борьбы нѣтъ на свѣтѣ; «философскій матеріализмъ Маркса и Энгельса» отнюдь таковою не является, и вообще ее могутъ выдумывать только люди, далекіе отъ пролетарскаго міровоззрѣнія... Но «пролетарское міровоззрѣніе» то существуетъ? Очевидно, да. Философію оно въ себѣ заключить можетъ? По-видимому, и почтенный политикъ этого не отрицаетъ. Будетъ ли эта философія пролетарски-классовой? Какъ-будто, оно не должно быть иначе. Будетъ ли она *активною*, т. е. философіей борьбы? Врядъ ли кто даже изъ «европейскихъ» марксистовъ станетъ отрицать это. Но не окажется ли она тогда «философіей пролетарской борьбы»?

---

[1]) Цитирую по любезно кѣмъ-то мнѣ присланной печатной корректурѣ.

А не представляетъ ли изъ себя по существу именно такую философію *историческій матеріализмъ* Маркса и Энгельса? Н. Ленинъ не согласенъ, но я боюсь, что всѣ «европейскіе» марксисты согласятся. А не слѣдуетъ ли эту философію разрабатывать и развивать дальше? «Вотъ, это и значитъ—выдумывать ее»,—скажитъ В. Ильинъ и Н. Ленинъ.

Можетъ быть, оно и въ самомъ дѣлѣ очень дурно. Но что дѣлать? Не всѣмъ дана такая теплая вѣра въ то, что все уже выяснено и сказано, что дальше стремиться человѣческой мысли некуда, и искать нечего.

Обратимся теперь къ означенной «программѣ заграничной школы». Подъ общимъ заглавіемъ ея третьяго отдѣла «философія пролетарской борьбы» имѣется рядъ частныхъ подзаголовковъ: «Развитіе общественныхъ міровоззрѣній», «Развитіе искусства и литературы», «Развитіе русской литературы въ XIX вѣкѣ», «Соціалистическая культура». Все это такія вещи, которыя къ пролетарскому міровоззрѣнію отношенія не имѣютъ? которыя надо спеціально «выдумать», не правда ли?

«Никто изъ европейскихъ марксистовъ не пойметъ, что это значитъ»,—утверждаетъ Н. Ленинъ. Но вотъ вопросъ—принадлежитъ ли къ числу европейскихъ марксистовъ Карлъ Каутскій? Дѣло въ томъ, что онъ, какъ видно изъ *его* «Письма въ заграничную русскую школу»[1]), получивъ ея программу, совсѣмъ не пришелъ въ недоумѣненіе по поводу того, что̀ значитъ — философія пролетарской борьбы, а напротивъ, отнесся къ этому, какъ къ вещи совершенно понятной; и заявивъ, что программу онъ «въ общемъ находитъ превосходной», предложилъ пополнить ее какъ разъ въ этомъ отдѣлѣ, именно прибавить «исторію соціальныхъ теорій». Быстро же факты успѣли опровергнуть утвержденіе почтеннаго русскаго политика!

Въ томъ же своемъ «Письмѣ» Н. Ленинъ пишетъ:

«Вся русская печать давно уже указала на то, что... Луначарскій повелъ проповѣдь богостроительства. Ему помогалъ въ Россіи Базаровъ. Однородные философскіе взгляды защищалъ въ десяткѣ русскихъ книгъ и статей, въ десяткѣ заграничныхъ рефератовъ Богдановъ»...

Всякій, кто читалъ критическую статью Базарова «О богоискательствѣ и богостроительствѣ», гдѣ онъ полемически относится къ обоимъ названнымъ теченіямъ, давая имъ, однако, весьма справедливо *неодинаковую* оцѣнку, и всякій, кто читалъ мои работы, сразу видитъ, какое тутъ грубое искаженіе дѣйствительности. Но Н. Ленинъ надѣлъ на себя, вслѣдъ за Ильинымъ, какіе-то невѣроятно все извращающіе очки, и сквозь нихъ систематически — къ сожалѣнію, даже довольно планомѣрно—усматриваетъ то, чего нѣтъ[1]).

[1]) Цитирую по печатному документу (русскій переводъ письма).

Изъ философскихъ вопросовъ сторонники В. Ильина ухитряются создавать какую-то невозможную политическую путаницу, пользуясь ими для того, чтобы обострять и углублять практическія противорѣчія внутри лѣваго крыла русскаго марксизма. Неполезная для дѣла и неблагородная работа! И, что всего уже неблагороднѣе, такое отношеніе къ философскимъ вопросамъ они пытаются приписать своимъ противникамъ,—*на нихъ* свалить вину въ подмѣнѣ философскихъ разногласій практическими. Пріемъ для этого возможенъ только одинъ—грубое извращеніе фактовъ.

Въ томъ же своемъ «Письмѣ» Н. Ленинъ говоритъ:

«...Въ апрѣлѣ 1908 года я объявилъ всѣмъ этимъ тремъ товарищамъ (онъ назвалъ передъ этимъ Базарова, Богданова, Луначарскаго, и загадочнымъ образомъ пропустилъ М. Горькаго. А. Б.) о безусловномъ расхожденіи съ ними по философіи, при чемъ я предложилъ имъ тогда употребить общія средства и силы на *большевистскую исторію революціи*, въ противовѣсъ меньшевистски-ликвидаторской исторіи; но они отвергли мое предложеніе...»

Это, по истинѣ, возмутительная неправда; и я, какъ отъ своего имени, такъ и, по полномочію, отъ имени М. Горькаго и остальныхъ бывшихъ тамъ литераторовъ, заявляю, что не только предложеніе не было отвергнуто, но противъ него не раздалось ни одного голоса,—тутъ единодушіе было полнѣйшее. И когда потомъ была сдѣлана попытка осуществить этотъ планъ, то оффиціальнымъ представителемъ редакціи предполагаемаго изданія былъ сдѣланъ именно Максимъ Горькій, который и напечаталъ въ газетахъ приглашеніе о присылкѣ матеріаловъ; я же находился въ составѣ намѣченныхъ

[1]) Особенно недопустимой представляется ссылка на „десятокъ заграничныхъ рефератовъ Богданова“, ссылка, которой не можетъ точно провѣрить никто изъ тѣхъ, кто не слышалъ самыхъ рефератовъ. А тѣ, кто на нихъ былъ, могли бы, пожалуй, спросить Н. Ленина, изъ какихъ источниковъ онъ почерпнулъ настолько полныя свѣдѣнія объ этихъ рефератахъ, что считаетъ возможнымъ оффиціально на нихъ ссылаться. Дѣло въ томъ, что ни на одномъ изъ нихъ онъ не былъ; не былъ даже на томъ, на который былъ спеціально приглашенъ,—на полемическомъ рефератѣ по поводу разбираемой здѣсь книги В. Ильина.

сотрудниковъ. Дѣло пока не выполнено, только вина тутъ не наша. Никому изъ насъ и въ голову не приходило, на основаніи философскихъ разногласій отказываться отъ сотрудничества въ важной соціально-исторической работѣ.

Мы полагаемъ, что трудное дѣло выработки цѣлостнаго пролетарскаго міровоззрѣнія должно выполняться коллективно, и что борьба теоретическихъ оттѣнковъ не должна заслонять отъ нашего сознанія единства великаго практическаго дѣла.

Исторія показываетъ, что всякая система идей — религіозная, философская, правовая, политическая—какъ бы ни была она революціонна въ эпоху своего зарожденія и борьбы за господство, рано или поздно становится задержкою и препятствіемъ для дальнѣйшаго развитія, силою соціально-реакціонной. Избѣгнуть этого фатальнаго вырожденія могла только такая теорія, которая возвысилась надъ нимъ познавательно, которая сумѣла объяснить его, раскрыть его причины. Такой теоріей былъ марксизмъ.

Марксизмъ показалъ, что всякая система идей есть органическій результатъ, производное опредѣленныхъ общественно-трудовыхъ отношеній, внѣ которыхъ ея жизненный смыслъ неминуемо теряется, и затѣмъ извращается. Въ смѣнѣ общественно-трудовыхъ формъ разгадка судьбы идеологій. Въ эпоху прогрессивнаго развитія опредѣленныхъ производственныхъ отношеній создающаяся на ихъ основѣ идеологія прогрессивна, ибо она служитъ имъ, помогаетъ ихъ развитію, закрѣпляетъ ихъ. Но когда ихъ развитіе завершилось, и на ихъ мѣсто начинаютъ уже выдвигаться новыя, болѣе совершенныя формы, та же идеологія, продолжая поддерживать и закрѣплять старыя, низшія формы, становится консервативною, а затѣмъ реакціонною. Переживая свою соціально-трудовую основу, она превращается въ «мертвеца, который хватаетъ живого». Тогда ея разрушеніе необходимо для соціальнаго развитія.

Признавъ это, марксизмъ, идеологія прогрессивнѣйшаго класса, неизбѣжно долженъ былъ отвергнуть абсолютное значеніе за какой бы то ни было системой идей, въ томъ числѣ и за своей собственной. Онъ предъявилъ къ себѣ самому требованіе непрерывнаго развитія въ соотвѣтствіи съ измѣняющимися жизненными отношеніями пролетаріата. И марксизмъ идетъ по этому пути.

Но старый міръ не могъ примириться съ тѣмъ, что въ его средѣ зародилось и живетъ ученіе, не подвластное его року, не поддающееся

его закону идеологическаго вырожденія, ученіе, которое онъ не въ силахъ сдѣлать въ положенный срокъ изъ живого, свѣтлаго организма—тусклымъ и злостнымъ вампиромъ. Послѣ долгой безуспѣшной борьбы, старый міръ прибѣгнулъ къ послѣднему средству: онъ сотворилъ вампира по внѣшнему образу и подобію своего врага, и послалъ его бороться противъ молодой жизни. Имя этому призраку— «абсолютный марксизмъ».

Вампиръ исполняетъ свою работу. Онъ проникаетъ въ ряды борцовъ, присасывается къ тѣмъ, кто не разгадалъ его подъ его оболочкой и иногда достигаетъ своей цѣли: превращаетъ вчерашнихъ полезныхъ работниковъ въ озлобленныхъ враговъ необходимаго развитія пролетарской мысли.

Наше отечество — страна молодого рабочаго движенія, неукрѣпившейся культуры, страна мучительно-изнуряющей борьбы—дала этому призраку едва ли не лучшія его жертвы: Г. Плеханова еще недавно, В. Ильина теперь, не считая иныхъ, менѣе крупныхъ силъ, но въ свое время также очень полезныхъ для общаго дѣла.

Товарищей, попавшихъ во власть злого призрака, мы пожалѣемъ, и постараемся вылѣчить, хотя бы суровыми средствами, если нельзя иначе. А съ вампиромъ поступимъ такъ, какъ со *всякими* вампирами поступать полагается: голову долой, и осиновый колъ въ сердце!

Передъ нашимъ классомъ и нами—великая работа: созданіе новой культуры, для которой все прошлое и настоящее—только матеріалъ, для которой формы лишь смутно намѣчаются. Вмѣстить безконечно-развивающееся коллективное содержаніе въ безконечно-гибкія и пластичныя рамки — такова задача этой культуры; гармоничное сотрудничество коллектива — ея орудіе. Мы выполняемъ подготовительное дѣло, выполняемъ его среди борьбы и противорѣчій, — такова наша историческая судьба, и мы принимаемъ ее, какъ объективно-данную. Но насколько это въ нашихъ силахъ — мы должны уже теперь, въ предѣлахъ нашего класса, въ его культурной работѣ осуществлять трудовую гармонію, которая есть нашъ соціальный идеалъ; и ту внутреннюю борьбу, которою сопровождается эта работа въ нашемъ возникающемъ коллективѣ, мы должны разсматривать съ точки зрѣнія ея объективныхъ результатовъ—какъ безсознательное и стихійное, а потому пока еще дисгармоничное сотрудничество. На этомъ пути мы поймемъ трудовую связь поколѣній, и нашъ идеалъ выступитъ передъ нами, какъ непреложный выводъ изъ прошлаго и настоящаго всего человѣчества.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Паденіе великаго фетишизма (Современный кризисъ идеологіи).

Глава I. Происхожденіе идеологіи 4

Глава II. Развитіе фетишизма нормъ 32

Глава III. Развитіе фетишизма идей 57

Глава IV. Паденіе фетишизма 93

Вѣра и наука (о книгѣ В. Ильина „Матеріализмъ и эмпріокритицизмъ") 143